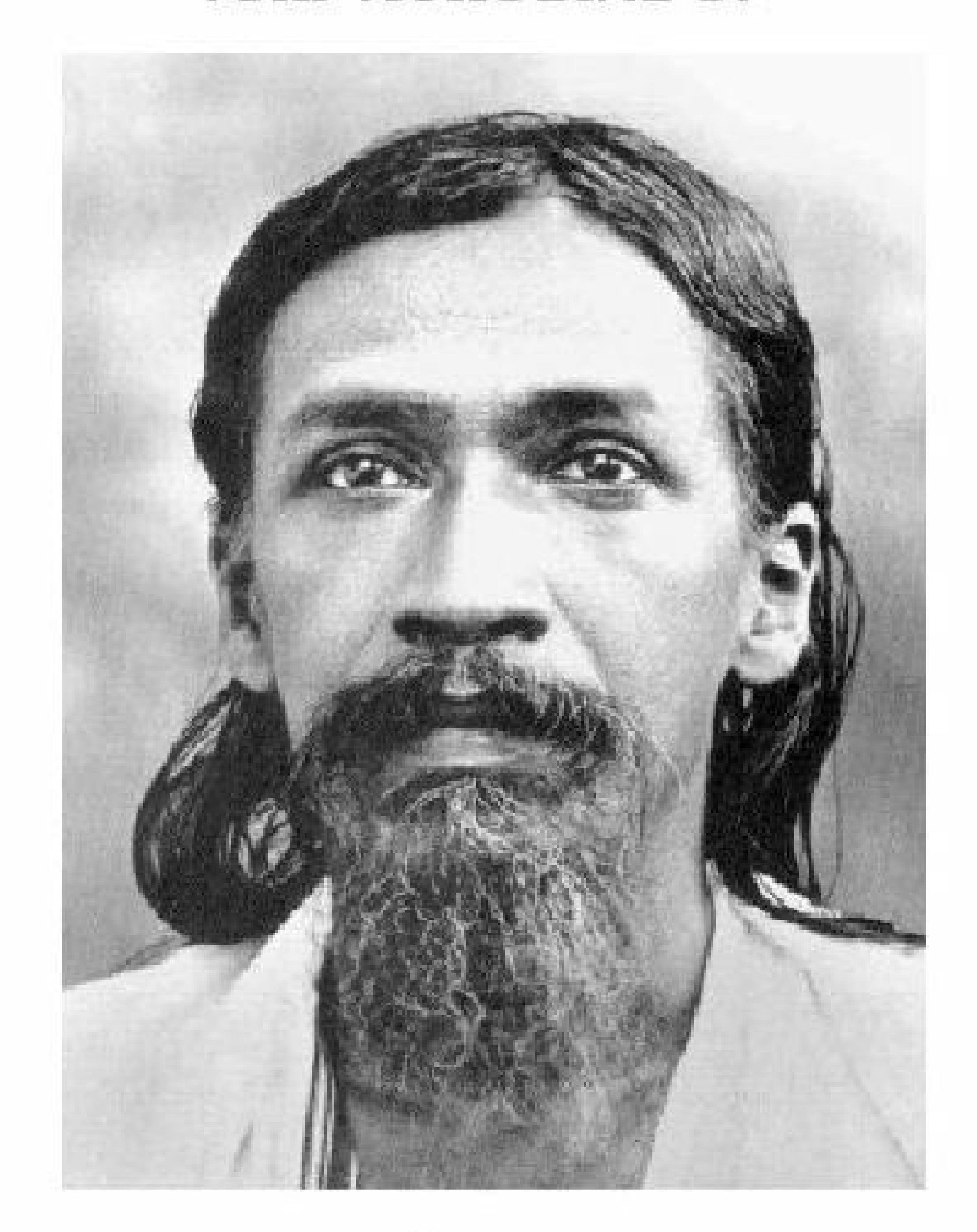
. SRI AUROBINDO.



LA SYNTHÈSE DES YOGA

TOME 3

LE YOGA DE LA PERFECTION DE SOI

LA SYNTHESE DES YOGA

Tome 3

Sri Aurobindo

Le yoga de la perfection de soi

Traduit de l'anglais par La Mère

Quatrième de couverture

«La vie, la vie seule est le champ de notre yoga, et non quelque au-delà lointain, silencieux et extatique», déclare Sri Aurobindo.

Dans ce monde harcelé où nous vivons, Sri Aurobindo nous offre une nouvelle synthèse des systèmes de yoga, permettant aux chercheurs encombrés que nous sommes, non seulement de comprendre les sources cachées de notre existence, mais de mettre en œuvre les forces latentes de notre conscience. Car, estime Sri Aurobindo, «la vérité et la connaissance sont un vain rayon si la connaissance n'apporte pas le pouvoir de changer le monde».

«Le yoga, dit Sri Aurobindo, est potentiellement l'un des éléments dynamiques de la vie future de l'humanité.» Or, nul mieux que Sri Aurobindo, qui vécut quatorze années de sa jeunesse en Occident avant de redécouvrir l'Inde à vingt ans et de commencer son yoga en pleine action révolutionnaire, ne pouvait réunir en un yoga intégral la triple voie des œuvres, de la connaissance et de l'amour, débouchant sur un «yoga de la perfection de soi», ou yoga de la surhumanité de demain. Car, dans la vision de Sri Aurobindo, l'homme est un «être de transition» et le yoga, un moyen de «compresser l'évolution naturelle» pour accéder plus rapidement à l'être du prochain cycle, le cycle Supramental.

La Synthèse des yoga (trois tomes) constitue le livre de base de tous ceux qui veulent non seulement étudier mais mettre en pratique le yoga intégral de Sri Aurobindo.

Note de l'éditeur

Pour la première fois en français, nous présentons le texte intégral de l'œuvre magistrale de Sri Aurobindo, *La Synthèse des Yoga,* que nous avons divisée en trois tomes :

I. Le Yoga des Œuvres
II. Le Yoga de la Connaissance Intégrale et le Yoga de l'Amour Divin
III. Le Yoga de la Perfection de soi

Ces trois ouvrages constituent le livre de base de tous ceux qui veulent non seulement étudier mais mettre en pratique le yoga intégral de Sri Aurobindo.

TABLE DES MATIÈRES



Srî Aurobindo, Pondicherry

"Toute la Vie est un Yoga"

QUATRIÈME LIVRE

Le Yoga de la Perfection de Soi

Chapitre 1

Le Principe du Yoga Intégral

Le principe du yoga est de prendre un seul ou tous les pouvoirs de notre existence humaine et d'en faire un moyen d'atteindre l'Être divin. Dans un yoga ordinaire, un seul des pouvoirs principaux de notre être, ou un groupe de pouvoirs, sert de moyen, de véhicule, de voie. Dans un yoga synthétique, tous les pouvoirs seront combinés et inclus parmi les instruments de transmutation.

Dans le Hathayoga, l'instrument est le corps et la vie. Tout le pouvoir du corps est immobilisé, rassemblé, purifié, intensifié, concentré à son extrême limite, ou par-delà toute limite, par les *âsana* et autres procédés physiques ; le pouvoir de vie, de même, est purifié, intensifié, concentré par les âsana et le prânâyâma. Puis cette concentration de pouvoir est dirigée sur le centre physique spécial où la conscience divine se tient cachée dans le corps humain [Le *moûlâdhâra*, au bas de la colonne vertébrale.]. Dès lors, le pouvoir de Vie ou le pouvoir de la Nature, lové avec toutes ses forces secrètes endormies dans le plexus nerveux le plus bas de l'être terrestre (d'où seul échappe et participe aux opérations normales de notre activité de veille le peu qui suffit aux besoins

limités de la vie humaine), s'éveille et monte de centre en centre [*Dans l'ordre ascendant :* moûlâdhâra*,* swâdhishthâna*,* manipoura*,* anâhata*,* vishouddha*,* âjanâchakra *et* sahasradala.], éveillant au passage les forces de chaque niveau de notre être — la vie nerveuse, le centre des émotions, le mental ordinaire, la parole, la vision, la volonté, la connaissance supérieure —, puis traverse le cerveau et rejoint, au-dessus, la conscience divine à laquelle il s'unit.

Dans le Râdjayoga, l'instrument choisi est le mental. Notre mentalité ordinaire est d'abord disciplinée, purifiée et dirigée vers l'Être divin, puis, par un procédé succinct d'âsana et de prânâyâma, la force physique de notre être est immobilisée et concentrée, la force vitale est libérée et prend un mouvement rythmique ascendant que l'on peut arrêter complètement et concentrer à un degré de pouvoir plus haut ; enfin, le mental, appuyé et fortifié par cette action et cette concentration plus grandes du corps et de la vie qui sont sa base, est lui-même purifié de toute son agitation, ses émotions, ses vagues de pensée habituelles, libéré de la distraction et de la dispersion, doté d'une force de concentration supérieure et rassemblé dans une transe d'absorption. Cette discipline atteint deux objets, l'un temporel, l'autre éternel. Par son action concentrée, le pouvoir mental acquiert des capacités anormales de connaissance et de volonté réalisatrice, une lumière réceptrice profonde et une puissante lumière de radiation de pensée, qui dépassent complètement l'étroit rayon de notre mentalité normale : il acquiert les pouvoirs yoguiques ou occultes autour desquels on a tissé tant de mystères, qui ne sont certes pas indispensables, mais peut-être salutaires. Mais l'objet final, le gain de toute première importance, est que le mental, immobilisé et plongé dans une transe concentrée, peut se perdre en la conscience divine, et l'âme devenir libre de s'unir à l'Être divin.

La triple voie choisit comme instrument les trois pouvoirs principaux de la vie mentale de l'âme dans l'être humain. Ainsi, la voie de la connaissance choisit la raison et la vision mentale, et, par la purification, la concentration et une certaine discipline de recherche de Dieu, s'en sert comme moyen d'atteindre à la connaissance et à la vision suprêmes : connaissance de Dieu et vision de Dieu. Son but est de voir, de connaître et d'être le Divin. La voie des œuvres choisit pour instrument la volonté de celui qui œuvre ; elle fait de la vie une offrande, un sacrifice à la Divinité, et, par la purification, la concentration et une certaine discipline de soumission à la Volonté divine, elle en fait un moyen de contact et d'unité grandissante de l'âme humaine avec le Maître divin de l'univers. La voie de la dévotion choisit les pouvoirs émotifs et esthétiques de

l'âme, et, les tournant totalement vers le Divin dans une pureté et une intensité parfaites, avec une infinie passion dans sa quête, elle s'en sert comme moyen de posséder Dieu par une ou plusieurs relations d'unité avec l'Être Divin. Toutes, chacune à sa façon, cherchent l'union ou l'unité de l'âme humaine avec l'Esprit suprême.

Chaque yoga, selon son procédé, prend la caractéristique de l'instrument qu'il utilise ; ainsi, le procédé hathayoguique est psycho-physique ; le procédé râdjayoguique est mental et psychique ; la voie de la connaissance est spirituelle et cognitive ; la voie de la dévotion est spirituelle, émotive et esthétique ; la voie des œuvres, spirituelle et dynamique par l'action. Chaque yoga est guidé selon la manière de son pouvoir caractéristique. Mais finalement, tous les pouvoirs sont un — tout pouvoir est en fait un pouvoir de l'âme. Dans les processus ordinaires du corps, de la vie et du mental, cette vérité est tout à fait masquée par l'action dispersée, séparatrice et distributive de la Nature, et c'est la condition normale de tous nos fonctionnements, quoique, même là, cette vérité finisse par être manifeste, car toute énergie matérielle contient, cachée, une énergie vitale, mentale, psychique et spirituelle, et finalement elle devra libérer toutes ces formes de l'unique Shakti ; l'énergie vitale cache, libère et met en action toutes les autres formes ; le mental, s'appuyant sur la vie, le corps, leurs pouvoirs et leurs fonctionnements, contient à l'état non développé, ou seulement partiellement développé, le pouvoir psychique et spirituel de l'être. Mais quand, par le yoga, l'un de ces pouvoirs (quel qu'il soit) est transféré de l'action dispersée et distributive, et soulevé, concentré à son suprême degré, il devient manifestement un pouvoir de l'âme et révèle l'unité essentielle de tous les pouvoirs. Par conséquent, le procédé hathayoguique a, lui aussi, des résultats purement psychiques et spirituels ; le procédé râdjayoguique, par des moyens psychiques, arrive à un accomplissement spirituel. La triple voie peut sembler tout à fait mentale et spirituelle par sa méthode de recherche et ses buts, mais elle peut s'accompagner de résultats qui relèvent davantage des autres voies et qui viennent fleurir d'eux-mêmes, spontanément et involontairement, et pour la même raison, parce que le pouvoir de l'âme est le pouvoir de tout, et quand il touche à son sommet dans une direction quelconque, ses autres possibilités aussi commencent à affleurer tangiblement ou comme un début de potentialité. Cette unité du pouvoir laisse aussitôt entrevoir les possibilités d'un yoga synthétique.

La discipline tantrique est essentiellement une synthèse. Elle s'est saisie

d'une vaste vérité universelle, à savoir qu'il existe deux pôles dans l'être, dont l'unité essentielle constitue le secret de l'existence — Brahman et Shakti, l'Esprit et la Nature — et que la Nature est le pouvoir de l'esprit, ou plutôt est l'esprit en tant que pouvoir. Soulever la nature de l'homme et en faire un pouvoir manifeste de l'esprit, telle est sa méthode, et c'est la nature tout entière qu'elle embrasse aux fins d'une conversion spirituelle. Ses instruments incluent l'énergique procédé hathayoguique et surtout l'ouverture des centres nerveux, qui permet le passage de la Shakti de centre en centre jusqu'à ce qu'elle s'unisse au Brahman, puis la méthode plus subtile du râdjayoga et sa purification, ses méditations, ses concentrations, ainsi que le levier de la force de volonté, la puissance motrice de la dévotion, la clef de la connaissance. Mais la discipline tantrique ne s'en tient pas à un amalgame vigoureux des différents pouvoirs de ces yoga particuliers. Sa tournure synthétique élargit le domaine de la méthode yoguique dans deux directions. D'abord, elle prend solidement en mains la plupart des ressorts principaux du désir, de l'action et des qualités humaines, et les soumet à une discipline intensive dont le premier but est de plier leurs mobiles à l'autorité de l'âme, et l'utilité finale, de les élever à un niveau spirituel plus divin. En outre, le but de son yoga inclut non seulement la libération [Moukti], qui est l'unique préoccupation maîtresse des divers systèmes spécialisés, mais une jouissance cosmique [Bhoukti] du pouvoir de l'Esprit, que les autres yoga accueillent peut-être incidemment sur le chemin, partiellement, accidentellement, mais dont ils évitent de faire un mobile ou un but. C'est un système plus vaste et plus hardi.

Dans la méthode de synthèse que nous avons adoptée, un autre principe-clef se dégage, qui dérive d'une autre vision des possibilités du yoga. Nous partons de la méthode du Védânta pour arriver au but du Tantra. Dans la méthode tantrique, la Shakti joue le premier rôle : elle devient la clef de la découverte de l'esprit ; dans notre synthèse, l'esprit, l'âme, joue le premier rôle : il devient le secret de la possession de la Shakti. La méthode tantrique part d'en bas et gravit les échelons de l'ascension de bas en haut, jusqu'au sommet ; ainsi, son insistance initiale porte sur l'éveil de la Shakti, sur son action dans le système nerveux du corps et dans ses centres puisque l'ouverture des six "lotus" donne accès aux divers niveaux du pouvoir de l'Esprit. Notre synthèse prend l'homme en tant qu'esprit dans un mental, beaucoup plus qu'en tant qu'esprit dans un corps, et elle suppose qu'il a la capacité de commencer dès ce niveau à spiritualiser son être par le pouvoir de l'âme dans le mental, et d'ouvrir

directement celui-ci à une force et à une existence spirituelles supérieures, puis de perfectionner sa nature entière par cette force supérieure ainsi possédée et mise en mouvement. C'est pourquoi notre insistance initiale porte sur l'utilisation des pouvoirs de l'âme dans le mental afin de tourner la triple clef de la connaissance, des œuvres et de l'amour, dans la serrure de l'esprit. On peut se dispenser des méthodes hathayoguiques (bien que leur usage succinct ne soit nullement désapprouvé), et les méthodes râdjayoguiques n'interviendront que comme un élément facultatif. Arriver par le chemin le plus court au développement le plus large du pouvoir et de l'être spirituels, et, par lui, diviniser la nature libérée à tous les niveaux de l'existence humaine, tel est le mobile qui nous inspire.

Le principe que nous suivons est l'abdication de soi, l'abandon de tout l'être humain à l'être du Divin, à sa conscience, son pouvoir, sa félicité ; une union ou une communion en tous les points de rencontre de l'âme de l'homme, être mental, afin que le Divin lui-même, directement et sans voile, maître et possesseur de son instrument, puisse, par la lumière de sa présence et de sa direction, préparer à une vie divine toutes les forces de la Nature dans l'être humain. De cette façon, nous arrivons à un nouvel élargissement des buts du yoga. Le mobile initial commun à tous les yoga est une libération de l'âme de l'homme qui l'affranchit de son ignorance et de ses limitations naturelles présentes, sa délivrance en un être spirituel, son union avec le moi suprême et la Divinité. Mais généralement, il est entendu que cette libération est non seulement l'objet initial, mais le but total et final ; il est bien question de la jouissance de l'être spirituel, mais par une dissolution de l'humain et de l'individu en le silence de l'être pur, ou sur un plan supérieur, dans une autre existence. Le système tantrique fait de la libération le but final, mais non le seul but ; sur son chemin, il accepte la perfection et la jouissance complètes du pouvoir spirituel, de la lumière et de la joie spirituelles dans l'existence humaine, et il a même quelque aperçu d'une expérience suprême où la libération, l'action et la jouissance cosmiques, s'unissent dans une conquête finale de toutes les oppositions et de toutes les dissonances. Nous partons donc de cette vision plus vaste de nos possibilités spirituelles, mais en y ajoutant une autre force qui lui donne un sens plus complet. Nous considérons que l'esprit dans l'homme n'est pas simplement un être individuel qui voyage vers une unité transcendante avec le Divin, mais un être universel capable de s'unir au Divin dans toutes les âmes et dans toute la Nature, et nous donnons à cette

vision élargie toutes ses conséquences pratiques. La libération individuelle de l'âme humaine et la jouissance de l'union avec le Divin en la conscience, la félicité et l'être spirituels, restent toujours le premier but du yoga ; sa libre jouissance de l'unité cosmique du Divin devient le second but ; mais un troisième but découle des deux premiers : la réalisation pratique du sens de l'unité divine avec tous les êtres par une sympathie et une participation au dessein spirituel du Divin dans l'humanité. Dès lors, le yoga individuel sort de son isolement et prend sa place dans le yoga collectif de la Nature divine au sein de l'espèce humaine. L'être individuel, libéré, uni au Divin en le moi et esprit, devient, en son être naturel, un instrument qui se perfectionne pour l'épanouissement parfait du Divin dans l'humanité.

Cet épanouissement se fait en deux temps : d'abord, la sortie de l'ego humain séparatiste et la croissance en l'unité de l'esprit, puis la possession de la nature divine en ses formes supérieures au lieu des formes inférieures de l'être mental qui sont une traduction mutilée et non le texte authentique du scénario originel de la Nature divine dans l'individu cosmique. En d'autres termes, nous cherchons une perfection qui consiste à élever et à transformer la nature mentale en une nature entièrement spirituelle et supramentale. Par conséquent, le yoga intégral de la connaissance, de l'amour et des œuvres, doit déboucher sur un yoga de la perfection de soi spirituelle et gnostique. Et puisque la connaissance, la volonté et l'ânanda gnostiques sont les instruments immédiats de l'esprit et qu'ils ne peuvent s'acquérir qu'en entrant en l'esprit, dans l'être divin, cette entrée doit être le premier but de notre yoga. L'être mental doit d'abord s'élargir et entrer dans l'unité du Divin avant que le Divin puisse perfectionner son épanouissement gnostique dans l'âme de l'individu. Pour cette raison, la triple voie de la connaissance, des œuvres et de l'amour devient la clef de tout le yoga, car c'est le moyen direct de l'âme dans le mental pour s'élever aux intensités suprêmes où elle passera en l'unité divine. C'est aussi la raison pour laquelle le yoga doit être intégral. Car, si l'immersion en l'Infini ou quelque union intime avec le Divin était notre seul but, un yoga intégral serait superflu, sauf pour la satisfaction supérieure que l'être humain peut trouver à s'élever tout entier à sa Source. Mais ce ne serait pas nécessaire pour le but essentiel puisque nous pouvons trouver le Divin à travers n'importe lequel des pouvoirs de la nature de l'âme : chacun des pouvoirs, à son sommet, touche à l'infini et à l'absolu ; chacun nous offre donc un moyen suffisant pour arriver au but — les centaines de chemins séparés se rencontrent tous en l'Éternel. Mais l'existence

gnostique suppose une jouissance et une possession complètes du Divin et de la nature spirituelle dans leur totalité, c'est une élévation complète de la nature totale de l'homme en son pouvoir d'existence spirituelle et divine. L'intégralité devient donc la condition essentielle de ce yoga.

Cependant, nous avons vu que chacune des trois voies, si elle est suivie avec une certaine largeur, peut à son sommet inclure les pouvoirs des deux autres et conduire à leur accomplissement. Il suffit donc de partir de l'une ou l'autre d'entre elles et de trouver le point où elle rencontre les autres lignes de progression tout d'abord parallèles, et où elle se fond en elles par élargissement. Mais un autre procédé, plus difficile, plus complexe et plus complètement puissant, consisterait à partir sur trois lignes à la fois, pour ainsi dire, sur une triple roue de pouvoir d'âme. Mais il nous faut différer l'examen de cette possibilité jusqu'à ce que nous ayons vu quelles sont les conditions et les moyens du yoga de la perfection de soi. Car nous nous apercevrons que le yoga de la perfection aussi n'a pas besoin d'être tout à fait différé, et que le développement des œuvres, de la dévotion et de la connaissance divines nous y préparent dans une certaine mesure et en sont le commencement.

Chapitre 2

La Perfection Intégrale

Notre but est la perfection divine de l'être humain. Nous devons donc savoir tout d'abord quels sont les éléments essentiels qui constituent la perfection totale de l'homme ; savoir ensuite ce que nous entendons par une perfection divine de notre être et en quoi elle se distingue d'une perfection humaine. Que l'homme soit un être capable de se développer lui-même et de se rapprocher plus ou moins d'un certain état idéal de perfection que son mental peut concevoir, se proposer et poursuivre, est admis couramment par toute l'humanité pensante, encore que seule une minorité s'en préoccupe et en fasse le but le plus important de la vie. Mais certains conçoivent cet idéal comme un changement mondain ; d'autres, comme une conversion religieuse.

La perfection mondaine est parfois comprise comme une chose extérieure, sociale, comme un problème d'action, un rapport plus rationnel avec nos semblables et avec notre entourage, une citoyenneté meilleure, un soin plus efficace dans l'accomplissement des devoirs, une meilleure manière de vivre, plus pleine, plus généreuse et plus heureuse, une association plus juste et plus harmonieuse dans la jouissance des opportunités de l'existence. Les autres chérissent un idéal plus intérieur et plus subjectif : une clarification et une élévation de l'intelligence, de la volonté, de la raison, un accroissement des pouvoirs et des capacités de notre nature et leur bonne organisation, un être plus noblement éthique, plus richement esthétique, plus raffiné dans ses émotions et plus sain, mieux gouverné vitalement et physiquement. Parfois, toute l'importance se porte sur un seul élément presque à l'exclusion du reste ; parfois, chez des intelligences plus vastes et mieux équilibrées, l'harmonie de l'ensemble est conçue comme une perfection totale. Les uns adoptent des moyens extérieurs, comme un changement dans l'éducation et les institutions sociales ; les autres préfèrent l'instrument vrai d'une discipline et d'un développement intérieurs. Ou encore, les deux buts peuvent s'unir clairement :

la perfection de l'individu au-dedans et la perfection de l'existence au-dehors.

Mais le but mondain se choisit pour champ d'action la vie présente et ses opportunités ; le but religieux, au contraire, se fixe sur la préparation à une autre existence après la mort ; son idéal le plus répandu est une sorte de pure sainteté ; son moyen, la conversion de l'être humain imparfait et pécheur par la grâce divine ou par l'obéissance à une loi prescrite par les Écritures ou impartie par le fondateur de la religion. Le but de la religion peut inclure un changement social, mais dans la mesure seulement où ce changement naît de l'acceptation d'un idéal religieux commun et d'une certaine manière de consacrer sa vie : une fraternité des saints, une théocratie ou un royaume de Dieu comme un reflet terrestre du royaume des cieux.

Ici, comme ailleurs, l'objet de notre yoga synthétique doit être plus intégral et plus universel, embrasser tous les éléments ou tendances qui cherchent une perfection de soi plus grande et les harmoniser, ou plutôt les unifier ; pour ce faire, il doit se saisir d'une vérité plus vaste que le principe religieux ordinaire, et plus élevée que le principe mondain. Toute la vie est un yoga caché, une obscure croissance de la Nature vers la découverte et l'accomplissement du principe divin dissimulé en elle et qui devient progressivement moins obscur, plus conscient de soi, plus lumineux, plus maître de lui-même dans l'être humain à mesure qu'il ouvre ses instruments de connaissance, de volonté, d'action et de vie, à l'Esprit qui est en lui et dans le monde. Le mental, la vie, le corps et toutes les formes de notre nature, sont le moyen de cette croissance, mais ils ne trouvent leur perfection ultime que quand ils s'ouvrent à quelque chose d'autre qui les dépasse ; d'abord, parce qu'ils ne sont pas la totalité de l'homme, ensuite parce que ce “quelque chose d'autre” que l'homme est recèle la clef de sa plénitude et apporte une lumière qui lui dévoile la haute et large réalité totale de son être.

Le mental trouve sa plénitude dans une connaissance plus haute dont il n'est qu'une pénombre ; la vie découvre son sens dans une volonté et un pouvoir plus hauts dont elle n'est que le fonctionnement extérieur encore obscur ; le corps trouve son ultime usage quand il devient l'instrument d'un pouvoir d'être dont il est le support physique et le point de départ matériel. Mais d'abord, il faut que chacun de ces éléments se développe lui-même et découvre ses propres possibilités ordinaires ; toute notre vie normale est faite pour mettre à l'essai ces possibilités, elle est l'occasion d'un apprentissage de soi expérimental et préparatoire. Mais la vie est incapable de trouver sa plénitude parfaite tant

qu'elle ne s'est pas ouverte à cette réalité d'être plus haute dont elle devient alors un champ d'action bien préparé par le développement d'un pouvoir supérieurement riche et par une utilisation plus raffinée des capacités.

L'apprentissage et le développement intellectuels, volitifs, éthiques, émotifs, esthétiques et physiques sont tous excellents, mais finalement ils tournent en rond constamment et ne trouvent aucun but final illuminateur et libérateur, à moins qu'ils n'arrivent au point où ils sont capables de s'ouvrir au pouvoir et à la présence de l'Esprit et d'accepter son fonctionnement direct. Ce fonctionnement direct opère une conversion de tout l'être, et c'est la condition indispensable de notre perfection véritable. Croître en la vérité et en le pouvoir de l'Esprit et, par le fonctionnement direct de ce pouvoir, devenir un pur canal exprimant l'Esprit — une vie humaine dans le Divin, et une vie divine de l'Esprit dans l'humanité —, tels sont, par conséquent, le principe et l'objet complets d'un yoga intégral de la perfection de soi.

Du fait même de la nécessité de l'effort, le processus de ce changement comporte deux étapes de travail. Tout d'abord, il faut un effort personnel de l'être humain ; dès que son âme, son mental et son cœur ont pris conscience de la possibilité divine et qu'il se tourne vers cela comme vers le but véritable de la vie, il faut qu'il s'y prépare et se débarrasse de tout ce qui appartient en lui au fonctionnement inférieur, tout ce qui bloque le chemin de l'ouverture à la vérité spirituelle et à ses pouvoirs, de sorte que cette libération le mette en possession de son être spirituel et change tous ses mouvements naturels en un moyen d'exprimer purement cet être. C'est par ce tournant que commence le yoga conscient : un yoga qui connaît son propre dessein ; il y a un éveil nouveau, le mobile de la vie change vers le haut. Tant que nous poursuivons un développement intellectuel, éthique et autre, aux fins normales, pour le moment, d'une vie qui ne dépasse pas le cercle ordinaire du fonctionnement mental, vital et corporel, nous sommes encore seulement dans le yoga préparatoire de la Nature, un yoga obscur et non illuminé ; nous sommes encore seulement à la poursuite de la perfection humaine ordinaire. Un désir spirituel du Divin et de la perfection divine, d'une unité avec le Divin dans tout notre être et d'une perfection spirituelle dans toute notre nature, tel est le signe concret du changement et le pouvoir précurseur d'une grande conversion intégrale de notre être et de notre existence.

Par l'effort personnel, nous pouvons opérer un changement précurseur, une conversion préliminaire, c'est-à-dire une spiritualisation plus ou moins grande

de nos mobiles mentaux, de notre caractère et de notre tempérament, une maîtrise et une tranquillisation ou un changement d'activité de la vie physique et vitale. Cette subjectivité convertie peut servir de base à quelque communion ou quelque unité de l'âme dans le mental avec le Divin, être le commencement de quelque réflexion partielle de la nature divine dans la mentalité de l'être humain. C'est le maximum auquel l'homme puisse atteindre par son propre effort et sans aide ou avec une aide indirecte, parce que c'est un effort du mental et que le mental ne peut pas s'élever en permanence au-dessus de lui-même ; tout au plus, il peut s'élever à une mentalité spiritualisée et idéalisée. S'il perce au-delà de cette frontière, il perd prise sur lui-même, perd prise sur la vie et aboutit à une transe absorbée ou à une passivité. Pour parvenir à une perfection plus haute, il faut qu'intervienne un pouvoir supérieur qui entre dans l'être et se saisisse de tout son fonctionnement. La deuxième étape de ce yoga consiste donc à abandonner obstinément tout le fonctionnement de notre nature entre les mains de ce Pouvoir plus grand et à remplacer l'effort personnel par l'influence, la possession et l'action de ce Pouvoir, jusqu'à ce que le Divin auquel nous aspirons devienne le maître direct du yoga et opère la complète conversion spirituelle et idéale de notre être.

Par ce double mouvement, notre yoga s'élève au-dessus de l'idéal mondain de perfection, et en même temps dépasse la formule religieuse, plus intense et plus altière peut-être, mais aussi beaucoup plus étroite. L'idéal mondain considère toujours l'homme comme un être mental, vital et physique, et il vise à une perfection humaine dans le cadre de ces limites : une perfection du mental, de la vie et du corps, une expansion et un raffinement de l'intellect et de la connaissance, de la volonté et du pouvoir, du caractère, des intentions et de la conduite éthiques, de la sensibilité esthétique et du pouvoir créateur, une harmonie équilibrée des émotions et des jouissances, une santé vitale et physique solide, une action bien réglée et une exacte efficacité. C'est un but vaste et plein, et pourtant insuffisamment vaste et insuffisamment plein parce qu'il ignore un élément plus grand de notre être : l'élément spirituel, que le mental conçoit vaguement mais laisse inculte ou insuffisamment satisfait n'y voyant qu'une expérience secondaire ou supplémentaire, haute mais fortuite, un effet de l'action du mental à certains moments exceptionnels et dont la présence ou la durée dépendent du mental. Le but mondain peut se faire très élevé quand il cherche à développer les régions sublimes et vastes de notre mentalité, et pourtant il n'est pas assez élevé, car il n'aspire pas à dépasser le mental ni à

trouver ce dont notre raison la plus pure, notre intuition mentale la plus brillante, notre perception mentale la plus profonde, notre volonté et notre puissance mentales les plus fortes ou notre but le plus idéal, sont seulement de pâles radiations. Et finalement, son but se limite à une perfection terrestre de la vie humaine normale.

Le yoga de la perfection intégrale considère l'homme comme un être spirituel et divin involué ou emprisonné dans le mental, dans la vie et dans le corps ; par conséquent, il vise à la libération et à la perfection de sa nature divine. Il tend à ce que la vie intérieure de l'être spirituel parfaitement développé devienne la vie réelle et continue de l'homme, l'activité spiritualisée du mental, de la vie et du corps n'étant que l'expression humaine extérieure de cette vie plus profonde. Et pour que cet être spirituel ne soit pas une sorte de chose vague et indéfinissable ou imparfaitement réalisée qui dépende du support mental et des limitations du mental, il cherche à dépasser le mental et à trouver la connaissance, la volonté, la perception, la sensibilité, l'intuition supramentales, la source dynamique qui met en mouvement l'activité vitale et physique, bref, tout ce qui constitue le fonctionnement naturel de l'être spirituel. Il accepte la vie humaine, mais il fait la part de la vaste action supraterrestre derrière l'existence terrestre matérielle, et il s'unit à l'Être divin, suprême origine de tous ces états inférieurs et partiels, afin que la vie entière devienne consciente de sa source divine et sente en chaque acte de connaissance, de volonté, de sentiment, de sensation et jusque dans le corps, l'impulsion divine qui la met en mouvement. Il ne rejette rien d'essentiel dans le but mondain, mais l'élargit, découvre et vit le sens plus haut et plus vrai qui lui est caché pour le moment, et transfigure cette existence limitée, terrestre, mortelle, à l'image des valeurs infinies, divines et immortelles.

Le yoga intégral rejoint l'idéal religieux sur plusieurs points, mais le dépasse dans le sens d'une ampleur plus vaste. L'idéal religieux tourne les yeux non seulement au-delà de cette terre, mais en dehors, vers le ciel, ou même par-delà tous les cieux, vers une sorte de Nirvâna. Son idéal de perfection se limite aux seuls changements intérieurs ou extérieurs qui, en définitive, serviront à détourner l'âme de la vie humaine et à la conduire dans l'au-delà. Son idée habituelle de perfection consiste en un changement éthico-religieux, une purification radicale de l'être actif et émotif, souvent accompagnée d'un rejet ascétique des impulsions vitales et leur annulation qu'elle considère comme le plus complet sommet de l'excellence ; en tout cas, le but, la récompense ou

l'aboutissement d'une vie de piété et de conduite édifiante sont d'ordre supraterrestre. Pour autant qu'elle admette un changement de connaissance, de volonté et de sensibilité, c'est seulement pour les tourner vers un autre objet que ceux de la vie humaine, et finalement vers un rejet de tous les objets terrestres de la sensibilité, de la volonté et de la connaissance. Sa méthode — et peu importe qu'elle insiste sur l'effort personnel ou sur l'influence divine, sur le travail et la connaissance ou sur la Grâce — ne cherche pas un développement à la manière mondaine, mais plutôt une conversion ; mais finalement, son but n'est pas une conversion de notre nature mentale et physique, c'est de revêtir une nature et un être spirituel purs ; et comme ce n'est pas possible ici-bas, sur la terre, elle cherche son aboutissement dans quelque transfert en un autre monde ou quelque débarras de toute existence cosmique.

Mais le yoga intégral se fonde sur l'idée que l'être spirituel est une existence omniprésente et dont la plénitude ne dépend pas essentiellement d'un transfert en d'autres mondes ni d'une extinction de soi cosmique, mais d'une croissance qui nous fait sortir de ce que nous sommes maintenant phénoménalement et nous fait entrer dans la conscience de la réalité omniprésente que nous sommes depuis toujours en l'essence de notre être. Il remplace les formes de la piété religieuse par la recherche spirituelle plus totale de l'union divine. Il procède par l'effort personnel et arrive à une conversion par l'influence divine et par une possession divine ; mais cette grâce divine, si l'on veut l'appeler ainsi, n'est pas simplement une mystérieuse coulée ou contact d'en haut ; c'est l'action universelle d'une présence divine que nous apprenons à connaître au-dedans comme le pouvoir du Moi suprême et Maître de notre être qui entre dans l'âme et la possède, si bien que non seulement nous le sentons proche de nous, faisant pression sur notre nature mortelle, mais que nous vivons dans sa loi, nous connaissons cette loi et la possédons comme le pouvoir même de notre nature spiritualisée. La conversion opérée par l'action de ce Moi suprême est une conversion intégrale de notre être éthique en la Vérité et le Bien de la nature divine, une conversion intégrale de notre être intellectuel en l'illumination de la connaissance divine, de notre être émotif en l'amour divin et en l'unité divine, de notre être dynamique et volitif en un fonctionnement du pouvoir divin, de notre être esthétique en une réception complète de la beauté divine et une jouissance créatrice, et finalement même elle n'exclue pas une conversion divine de l'être vital et physique. Le yoga intégral considère toute la vie qui précédait comme une croissance involontaire et inconsciente ou semi-

consciente, préparatoire, qui conduisait à ce changement, et le yoga, comme l'effort volontaire et conscient qui procède à ce changement et comble tous les desseins et toutes les parties de l'existence humaine en même temps qu'il les transfigure. Il admet la vérité supracosmique et la vie dans les mondes au-delà, mais il admet aussi la vie terrestre comme un élément permanent de l'unique existence, et le changement de la vie individuelle et collective sur la terre comme l'une des dominantes de son sens divin.

S'ouvrir au Divin supracosmique est une condition essentielle de cette perfection intégrale ; mais s'unir au Divin dans l'univers est une autre condition essentielle. Ici, le yoga de la perfection de soi coïncide avec le yoga de la connaissance, des œuvres et de la dévotion, car il est impossible de changer la nature humaine en une nature divine ni d'en faire un instrument de la connaissance, de la volonté et de la joie divines de l'existence, s'il n'existe pas une union avec l'Etre suprême, avec la Conscience et la Béatitude suprêmes, et une unité avec son Moi universel en toutes choses et dans tous les êtres. Il n'est pas possible que l'individu humain possède totalement la nature divine sans s'y absorber en se retirant au-dedans. Mais cette unité ne sera pas une union spirituelle intérieure tronquée, avec une existence séparative dans le mental, dans la vie et dans le corps tant que dure la vie humaine ; par cette unité spirituelle, la perfection complète embrasse aussi la possession de l'unité avec le Mental universel, la Vie universelle, la Forme universelle, qui sont les autres éléments constants de l'existence cosmique. En outre, puisque nous continuons d'accepter la vie humaine comme une expression du Divin en réalisation dans l'homme, il faut que la totalité de la nature divine puisse fonctionner dans notre vie, ce qui introduit la nécessité de la conversion supramentale qui remplacera le fonctionnement imparfait de la nature superficielle par le fonctionnement naturel de l'être spirituel, et qui spiritualisera et transfigurera nos parties mentales, vitales et physiques par l'idéalité spirituelle. Ces trois éléments — l'union avec le Divin suprême, l'unité avec le Moi universel et un fonctionnement Supramental de la vie émanant de cette origine transcendante et passant par cette universalité, mais gardant toujours l'individu comme canal d'âme et comme instrument naturel — constituent l'essence de la perfection divine intégrale de l'être humain.

Chapitre 3

La Psychologie de la Perfection de Soi

Essentiellement, donc, cette divine perfection de soi représente une conversion de la nature humaine à l'image de la nature divine et une union fondamentale avec cette nature, un rapide modelage de l'image de Dieu dans l'homme et l'ultime finition de cette ébauche idéale. C'est ce que d'ordinaire on appelle *moukti,* une libération à la ressemblance divine qui nous fait sortir de l'esclavage de l'apparence humaine, ou, pour employer l'expression de la Guîtâ, *gati,* "devenir un" en la loi de notre être avec le Divin suprême, universel et immanent. Pour percevoir et avoir une vue juste du chemin conduisant à cette transformation, il faut d'abord se faire quelque idée pratique de cette chose complexe qu'est la nature humaine actuelle et du mélange confus de ses principes variés afin de pouvoir saisir la nature précise de la conversion que chacune de ces parties doit subir et les moyens les plus efficaces de cette conversion. Comment dégager de ce nœud de matière pensante, mortelle, l'Immortel qu'elle contient, comment dégager de cet homme-animal vital, mentalisé, l'heureuse totalité de cette trace de Divinité submergée? Tel est le vrai problème de l'être humain et de l'existence humaine. La Vie fait apparaître bien des premières traces de la divinité, mais sans les dégager complètement ; le yoga dénoue le nœud de la difficulté de la Vie.

D'abord, il nous faut connaître le secret central de cette complexité psychologique qui crée le problème et toutes ses difficultés. Mais la psychologie ordinaire prend seulement le mental et ses phénomènes à leur valeur de surface et elle n'est d'aucune utilité pour nous ; elle ne peut d'aucune façon nous guider sur cette voie d'exploration de soi et de conversion de soi. Moins encore trouverons-nous la solution dans la psychologie scientifique d'inspiration matérialiste qui affirme que le corps et les facteurs biologiques et physiologiques de notre nature sont non seulement le point de départ mais le fondement total, vrai, et considère le mental humain comme un simple

prolongement subtil de la vie et du corps. Il se peut que ce soit pratiquement vrai du côté animal de la nature humaine et du mental humain dans la mesure où celui-ci est limité et conditionné par la partie physique de notre être. Mais toute la différence entre l'homme et l'animal est que le mental de l'animal tel que nous le connaissons ne peut à aucun moment se séparer de ses origines, sortir de l'enveloppe, briser cette étroite chrysalide que la vie du corps a tissée autour de l'âme, et devenir quelque chose de plus grand que son moi actuel, un être plus noble, plus magnifique et plus libre, tandis que, dans l'homme, le mental révèle qu'il est une énergie plus grande qui échappe aux limitations de la formule vitale et physique de l'être. Mais cela même ne constitue pas la totalité de ce que l'homme est ou peut être ; il possède en lui le pouvoir de développer et de libérer une énergie idéale plus grande encore, qui à son tour échappe aux limitations de la formule mentale de sa nature et révèle la forme supramentale, le pouvoir idéal de l'être spirituel. Avec le Yoga, nous devons sortir de la nature physique et de l'homme de surface, et découvrir le fonctionnement de la nature totale de l'homme vrai. En d'autres termes, nous devons trouver et employer une connaissance psychophysique d'inspiration spirituelle.

En sa nature réelle, l'homme est un esprit qui se sert du mental, de la vie et du corps pour une expérience individuelle et collective et pour se manifester dans l'univers. Si obscure que cette vérité puisse paraître maintenant pour notre compréhension et notre conscience actuelles, nous devons y ajouter foi aux fins du yoga, alors nous découvrirons que notre foi est justifiée par une expérience croissante et par une connaissance de soi plus vaste. Cet esprit est une existence infinie qui se limite dans un être apparent pour une expérience individuelle. C'est une conscience infinie qui se définit en des formes de conscience finies pour la joie d'une connaissance variée et de pouvoirs d'être variés. C'est une félicité d'être infinie qui se dilate et se contracte elle-même et ses pouvoirs, qui se cache et se révèle, formule les innombrables degrés de la joie de son existence, fût-ce jusqu'à l'obscurcissement et à la négation apparente de sa propre nature. En soi, cet esprit est le *Satchidânanda* éternel, mais cette complexité, mais cette façon de nouer et de dénouer l'infini dans le fini, est l'aspect qu'il assume dans la nature universelle et individuelle. Découvrir ce Satchidânanda éternel, ce moi essentiel de notre être au-dedans de nous, et vivre en lui, telle est la base stable ; tirer au jour sa vraie nature et lui faire créer une divine manière de vivre dans nos instruments (le Supramental, le mental, la vie et le corps), tel est le principe agissant de la perfection spirituelle.

Le Supramental, le mental, la vie et le corps sont les quatre instruments que l'esprit utilise pour se manifester dans les œuvres de la Nature. Le Supramental est la conscience spirituelle agissant avec une connaissance, une volonté, une perception, une sensibilité, une énergie spontanément lumineuses ; il est le pouvoir créateur qui dévoile sa propre félicité d'être. Le mental est l'opération de ces mêmes pouvoirs, mais limité et seulement très partiellement et très indirectement illuminé. Le Supramental vit dans l'unité tout en jouant avec la diversité ; le mental vit dans le mouvement d'une diversité séparatrice, bien qu'il puisse s'ouvrir à l'unité. Le mental n'est pas uniquement capable d'ignorance mais, parce qu'il opère toujours partiellement et limitativement, il fonctionne comme un pouvoir d'ignorance essentielle ; il peut même s'oublier, et en fait s'oublie, dans une complète inconscience ou nescience, puis il s'éveille à l'ignorance d'une connaissance partielle et, de là, chemine vers une connaissance complète — tel est son fonctionnement naturel dans l'être humain. Mais par lui-même, il ne peut jamais posséder une connaissance complète. Le Supramental est incapable d'ignorance véritable ; même s'il laisse sa pleine connaissance à l'arrière-plan pour se limiter à une œuvre particulière, toute son action se réfère à ce qu'il a laissé derrière lui et tout est imprégné d'une illumination spontanée ; même quand il plonge dans la nescience de la matière, il y accomplit avec exactitude les œuvres d'une volonté et d'une connaissance parfaites. Le Supramental se prête à l'action des instruments inférieurs ; en fait, il est toujours là au cœur de leurs opérations, c'est leur support secret. Dans la matière, il est l'opération et la réalisation automatiques de l'idée cachée dans les choses ; dans la vie, sa forme la plus saisissable est l'instinct, une connaissance et un fonctionnement instinctifs et subconscients ou partiellement subconscients ; dans le mental, il se révèle sous forme d'intuition : une illumination rapide, directe, et qui s'exécute automatiquement dans l'intelligence, dans la volonté, dans la perception et dans la sensibilité. Mais ce sont là seulement des radiations du Supramental, qui s'adaptent au fonctionnement limité d'instruments plus obscurs ; la nature caractéristique du Supramental est une gnose qui est supraconsciente pour le mental, pour la vie et pour le corps. Le Supramental ou gnose est le signe et l'opération caractéristique, illuminée, de l'esprit en sa réalité naturelle.

La vie est une énergie de l'esprit soumise aux opérations du mental et du corps ; elle s'accomplit par l'intermédiaire du mental et du physique et sert de lien entre les deux. Elle a son fonctionnement propre, caractéristique, mais nulle

part elle n'œuvre indépendamment du mental et du corps. Toutes les énergies de l'esprit en action opèrent aux fins de l'existence et de la conscience : pour la formation de l'existence et pour le jeu et la réalisation de la conscience, pour la félicité de l'existence et pour la félicité de la conscience. Dans cette formule d'existence inférieure en laquelle nous vivons à présent, l'énergie de vie de l'esprit se situe entre les deux principes du mental et de la matière, soutenant et réalisant les formules de la substance matérielle où elle œuvre sous forme d'énergie matérielle, soutenant les formules de la conscience mentale et les opérations de l'énergie mentale, soutenant l'action réciproque du mental et du corps où elle œuvre sous forme d'énergie sensorielle et nerveuse. Ce que nous appelons vitalité au niveau de notre existence humaine normale est le pouvoir de l'existence consciente qui émerge de la matière, libère le mental et les pouvoirs supérieurs de la matière et dans la matière, et soutient leurs opérations limitées dans la vie physique ; de même, ce que nous appelons mentalité est le pouvoir de l'existence consciente qui s'éveille à la lumière de sa propre conscience dans le corps et à la conscience de tout le reste de l'existence immédiatement autour, puis œuvre d'abord dans le champ d'action limité fixé par la vie et par le corps, mais qui, sur certains points et à une certaine hauteur, y échappe partiellement pour agir au-delà de ce cercle. Mais ce n'est pas tout le pouvoir de la vie ni tout le pouvoir de la mentalité ; celles-ci possèdent en propre des plans d'existence consciente autres que ce niveau matériel, et là leur action caractéristique est plus libre. La matière ou le corps lui-même sont une forme limitée de la substance de l'esprit, dans laquelle la vie, le mental et l'esprit sont "involués", enfermés, cachés à eux-mêmes, oublieux d'eux-mêmes parce qu'ils sont absorbés dans leur action d'extériorisation, mais obligés d'émerger de leur oubli par une évolution qui les y pousse automatiquement. Mais la matière elle-même est capable de se raffiner et de produire des formes de substance plus subtiles où elle devient plus manifestement une forme dense de la vie, du mental et de l'esprit. L'homme lui-même, en dehors de ce corps matériel, grossier, possède une enveloppe vitale qui l'entoure, un corps mental, un corps de béatitude et de gnose. En fait, toute matière, tout corps, recèle le pouvoir secret de ces principes supérieurs ; la matière est une formation de la vie et n'a pas d'existence réelle en dehors de l'esprit formateur universel qui lui donne énergie et substance.

Telle est la nature de l'esprit et tels sont ses instruments. Mais pour comprendre ses opérations et parvenir à une connaissance qui nous donnera un

pouvoir de levier afin de faire sortir ces instruments de l'ornière établie où tourbillonne notre vie, nous devons percevoir que l'Esprit a fondé toutes ses opérations sur deux aspects jumeaux de son être : l'Âme et la Nature, Pourousha et Prakriti. Nous sommes obligés de les traiter comme deux pouvoirs différents (car dans la pratique de la conscience cette différence est valable), mais ce sont seulement deux côtés d'une même réalité, deux pôles de l'être conscient unique. Le Pourousha ou âme est l'esprit qui perçoit les opérations de sa nature, les soutient par son être, jouit d'elles en sa félicité d'être ou rejette leur jouissance. La Nature est le pouvoir de l'esprit, et elle est aussi l'opération et le processus du pouvoir de l'esprit formulant les noms et les formes de l'existence, façonnant l'action de la conscience et de la connaissance, se projetant dans la volonté et l'impulsion, dans la force et l'énergie, s'accomplissant dans la jouissance. La Nature est Prakriti, Mâyâ, Shakti. Si nous regardons son aspect le plus extérieur, là où elle semble le contraire du Pourousha, elle est Prakriti : une opération inerte et mécaniquement mue, inconsciente, ou consciente seulement par la lumière de Pourousha, et qui s'échelonne à divers degrés — vital, mental, Supramental — selon l'illumination que l'âme prête à ses travaux. Si nous regardons son autre aspect, intérieur, là où son mouvement est plus proche de l'unité avec Pourousha, elle est Mâyâ : la volonté d'être et de devenir, ou de cesser d'être et de devenir, avec toutes leurs conséquences apparentes pour la conscience : involution et évolution, existence et non-existence, voilement de l'esprit à lui-même et découverte de l'esprit par lui-même. Ce sont deux aspects d'une seule et même chose : Shakti, le pouvoir d'être de l'esprit qui opère supraconsciemment ou consciemment ou subconsciemment dans une apparente inconscience (en fait, tous ces mouvements coexistent simultanément et dans la même âme), et qui œuvre en tant que pouvoir de connaissance, pouvoir de volonté, pouvoir de développement et d'action de l'esprit, *jnâna-shakti, itchchâ-shakti, kriyâ-shakti.* Par ce pouvoir, l'esprit crée toutes choses en lui-même, se cache et découvre sa propre totalité derrière les formes et les voiles de sa manifestation.

Par ce pouvoir de sa nature, le Pourousha est capable de prendre à volonté n'importe quelle position, comme il lui plaît, et de suivre la loi et la forme d'existence appropriées à n'importe quelle formule de lui-même. Il est l'âme et l'esprit éternels doué de son propre pouvoir d'existence indépendante, au-dessus de sa manifestation et la gouvernant ; il est l'âme et l'esprit universels qui se déroule dans le pouvoir de devenir de son existence, infini dans le fini ; il

est l'âme et l'esprit individuels absorbé dans le développement de quelque cours particulier de son devenir, en apparence un être fini en changement dans l'infini. Il peut être toutes ces choses à la fois : l'esprit éternel universalisé dans le cosmos, individualisé dans ses êtres ; il peut aussi établir sa conscience en n'importe laquelle de ces positions, rejetant, gouvernant ou acceptant l'action de la Nature, repousser les autres positions à l'arrière-plan ou loin de lui et se percevoir lui-même en tant qu'éternité pure, universalité pure se soutenant elle-même, ou en tant qu'individualité exclusive. Quelle que soit la formule de sa nature, l'âme peut sembler devenir cette formule et se voir comme cette formule, mais seulement dans la partie frontale et active de sa conscience ; mais jamais elle n'est seulement ce qu'elle semble être : elle est aussi tout le reste qu'elle est secrètement, elle est cette totalité d'elle-même qui est encore cachée. Elle n'est pas irrévocablement limitée par une formule d'elle-même dans le temps, elle peut passer au travers et au-delà de cette formule, la briser ou la développer, sélectionner, rejeter, recréer, révéler au sein d'elle-même une formule plus grande. Ce qu'elle croit être de par la volonté active de sa conscience dans ses instruments, cela elle l'est ou tend à le devenir, *yô yatchraddah sa éva sah* ; ce qu'elle croit pouvoir être et qu'elle a pleinement foi qu'elle deviendra, cela elle le développe ou le découvre et en cela elle change sa nature.

Ce pouvoir de l'âme sur sa nature a une importance capitale pour le yoga de la perfection de soi ; s'il n'existait pas, nous ne pourrions jamais, par l'aspiration et l'effort conscients, nous extraire des ornières fixes de notre être humain actuel imparfait ; si quelque perfection plus grande était prévue, nous devrions attendre que la Nature la réalise par ses propres lenteurs ou rapidités de processus évolutif. Dans les formes inférieures de l'existence, l'âme accepte cette soumission complète à la Nature, mais à mesure qu'elle s'élève dans l'échelle, elle s'éveille à la perception de quelque chose en elle-même qui peut commander à la Nature ; mais c'est seulement quand elle arrive à la connaissance de soi que ce libre arbitre et cette libre maîtrise deviennent tout à fait réels. Ce changement s'effectue par le processus de la nature, et donc par nulle magie capricieuse ; il suit un développement méthodique, un processus intelligible. Quand on parvient à la maîtrise totale, il se peut que le processus, par la rapidité de son efficacité, apparaisse comme un miracle à l'intelligence, mais il n'en suit pas moins la loi de la vérité de l'Esprit : le Divin en nous, par l'étroite union de notre volonté et de notre être avec lui, prend la charge du

yoga et fonctionne comme le maître omnipotent de la nature. Car le Divin est notre Moi suprême et le moi de toute la Nature, le Pourousha éternel et universel.

Le Pourousha peut s'établir sur n'importe quel plan de l'existence, prendre n'importe quel principe d'existence comme chef immédiat de son pouvoir, et vivre selon le fonctionnement de ce mode particulier d'action consciente. L'âme peut prendre position dans le principe d'unité infinie de l'existence indépendante et tout percevoir — conscience, énergie, félicité, connaissance, volonté, activité — comme une forme consciente de cette vérité essentielle, *Sat* ou *Satya.* Elle peut demeurer dans le principe de l'énergie consciente infinie, *tapas,* et percevoir que c'est elle qui, hors de l'existence indépendante, déroule les œuvres de la connaissance, de la volonté et de l'action dynamique de l'âme pour la jouissance d'une félicité d'être infinie. Elle peut prendre position dans le principe de Félicité infinie existant indépendamment et percevoir que c'est l'Ananda divin (joie) qui, hors de son existence indépendante, crée telle ou telle harmonie d'être par sa propre énergie. Dans ces trois positions, la conscience de l'unité domine : l'âme vit dans la perception de son éternité, de son universalité, de son unité, et la diversité, quelle qu'elle soit, n'est pas séparative mais seulement l'une des innombrables facettes de l'unité. Elle peut prendre position aussi dans le principe Supramental, dans une connaissance, une volonté et une action lumineuses qui décident spontanément de leur destin et façonnent telle ou telle coordonnée de la félicité parfaite de l'existence consciente. Dans la gnose supérieure, l'unité est la base, mais elle trouve sa joie dans la diversité ; dans la réalité inférieure du Supramental, la diversité est la base, mais elle se réfère toujours à l'unité consciente et trouve sa joie dans l'unité. Ces zones de conscience se situent au-delà de notre niveau actuel ; elles sont supraconscientes pour notre mentalité normale. Notre mentalité appartient à l'hémisphère inférieur de l'existence.

Cette existence inférieure commence au point où le voile tombe entre l'âme et la nature, entre l'esprit dans le Supramental et l'esprit dans le mental, dans la vie et dans le corps. Tant que ce voile n'est pas tombé, les pouvoirs instrumentaux ne sont pas comme ils sont en nous : ils sont une partie illuminée de l'action unifiée du Supramental et de l'esprit. Le mental se fait une idée indépendante de sa propre action quand il oublie de s'en référer à la lumière d'où il provient et qu'il s'absorbe dans les possibilités de son propre processus séparatif et de sa propre jouissance. Quand l'âme prend position dans le

principe mental, sans toutefois être encore soumise à la vie et au corps dont elle se sert, elle se perçoit comme un être mental qui façonne sa vie mentale, ses forces, ses images mentales et les structures de la substance mentale subtile, suivant sa connaissance, sa volonté et son dynamisme individuels, limités par ses relations avec d'autres êtres et d'autres pouvoirs similaires dans le mental universel. Quand elle prend position dans le principe de vie, elle se perçoit comme un être de la vie universelle qui façonne l'action et la conscience par ses désirs, également limités par les conditions propres à la vie d'une âme universelle dont l'action s'accomplit à travers d'innombrables êtres de la vie individuelle. Quand elle prend position dans le principe de la matière, elle se perçoit comme une conscience de la matière qui, de même, agit selon la loi particulière à l'énergie de l'être matériel. À mesure qu'elle penche du côté de la connaissance, elle se perçoit elle-même plus ou moins clairement comme âme du mental, âme de la vie, âme du corps, qui observe sa nature et agit au sein de sa nature ou est agie par elle ; mais quand elle penche du côté de l'ignorance, elle se perçoit comme un ego qui s'identifie à la nature du mental, de la vie et du corps, c'est-à-dire comme une création de la Nature. Or, la tendance naturelle de l'existence matérielle conduit à une absorption de l'énergie de l'âme dans l'acte de formation et dans le mouvement matériel et, par suite, à l'oubli de soi de l'être conscient. L'univers matériel commence par une inconscience apparente.

Le Pourousha universel demeure sur tous ces plans avec une certaine simultanéité, et sur chacun de ces principes il édifie un monde ou une série de mondes avec leurs êtres qui vivent selon la nature propre à chaque principe. L'homme, le microcosme, possède tous ces plans en son être, et ceux-ci s'échelonnent depuis son existence subconsciente jusqu'à son existence supraconsciente. Par le pouvoir de développement du yoga, il peut prendre conscience de ces mondes cachés, voilés à ses sens et à son mental physiques matérialisés qui ne perçoivent que le monde matériel ; alors il s'aperçoit que son existence matérielle n'est pas une chose séparée ni existant indépendamment, pas plus que l'univers matériel où il vit n'est une chose séparée et existant indépendamment, et qu'elle est en relation constante avec des plans supérieurs dont les pouvoirs et les êtres agissent sur lui. Il peut s'ouvrir à ces plans supérieurs, accroître leur action en lui, et jouir d'une sorte de participation à la vie des autres mondes — qui d'ailleurs sont ou peuvent être sa demeure, c'est-à-dire le siège de sa perception, *dhâma,* après la mort ou entre la mort et la

renaissance dans un corps matériel. Mais sa capacité la plus importante est qu'il peut développer en lui-même les pouvoirs des principes supérieurs : un pouvoir de vie plus vaste, une lumière mentale plus pure, l'illumination supramentale, l'existence, la conscience et la félicité infinies de l'esprit. Par un mouvement ascendant, il peut transformer son imperfection humaine en cette perfection plus grande.

Mais quel que soit son but, quelle que soit l'élévation de son aspiration, il est obligé de partir de la loi de son imperfection présente, obligé d'en tenir pleinement compte et de voir comment elle peut éventuellement se convertir en la loi de la perfection. La loi présente de son être part de l'inconscience de l'univers matériel, d'une involution de l'âme dans les formes, d'une sujétion à la nature matérielle, et, bien que dans cette matière la vie et le mental aient développé leurs énergies propres, ils n'en sont pas moins limités et liés à l'action de la matière inférieure qui, pour l'ignorance de sa conscience pratique de surface, représente son principe originel. Bien que l'homme soit un être mental incarné, le mental en lui est obligé d'accepter l'autorité du corps et de la vie physique, et il ne peut maîtriser consciemment la vie et le corps que par un effort d'énergie et de concentration plus ou moins considérable. C'est seulement en accroissant cette maîtrise qu'il peut s'acheminer vers la perfection ; et c'est seulement en développant le pouvoir de l'âme qu'il peut parvenir à la perfection. Le pouvoir de la Nature en lui doit devenir de plus en plus complètement un acte conscient de l'âme, une expression consciente de la volonté et de la connaissance totales de l'esprit. Prakriti doit se révéler comme la Shakti du Pourousha [C'est-à-dire la Nature doit se révéler comme la Force de l'âme ou de l'esprit éternel.].

Chapitre 4

La Perfection de l'Être Mental

Dans ces conditions, l'idée fondamentale d'un yoga de la perfection de soi consiste à opérer un renversement dans les relations actuelles de l'âme de l'homme et de sa nature mentale, vitale et physique. À présent, l'homme est une âme partiellement consciente d'elle-même, soumise au mental, à la vie et au corps et limitée par eux ; elle doit devenir une âme entièrement consciente d'elle-même, maîtresse de son mental, de sa vie et de son corps. N'étant plus limitée par leurs revendications et leurs exigences, l'âme parfaitement consciente d'elle-même doit être supérieure à ses instruments et leur libre possesseur. Cet effort de l'homme pour devenir le maître de son être est le sens même de la plupart de ses luttes passées, spirituelles, intellectuelles et morales.

Pour être le possesseur de son être avec une liberté et une maîtrise suffisamment réelles et complètes, l'homme doit d'abord découvrir en lui-même son moi le plus haut, l'homme réel ou le Pourousha suprême qui est inaliénablement libre et maître de son propre pouvoir. Il doit cesser d'être l'ego mental, vital et physique, car, toujours, cet ego est le produit, l'instrument et le sujet de la Nature mentale, vitale et physique. Cet ego n'est pas le moi réel de l'homme, c'est l'instrument par lequel la Nature a développé la notion d'une existence individuelle limitée et séparée dans le mental, dans la vie et dans le corps. Par cet instrument, l'homme agit comme s'il était une existence séparée dans l'univers matériel. La Nature a élaboré certaines conditions habituelles limitatives comme cadre de cette action ; l'identification de l'âme avec l'ego est le moyen par lequel la Nature persuade l'âme de consentir à cette action et d'accepter ces conditions limitatives habituelles. Tant que l'identification dure, l'être est emprisonné dans la ronde habituelle de cette étroite action, et tant que l'identification n'est pas transcendée, l'âme ne peut pas se servir librement de son existence individuelle, et encore moins se dépasser elle-même vraiment. Pour cette raison, l'un des mouvements essentiels du yoga consiste à se retirer

du sens extérieur de l'ego qui fait que nous nous identifions à l'action du mental, de la vie et du corps, et à vivre intérieurement dans l'âme. La libération du sens extériorisateur de l'ego est le premier pas de la liberté et de la maîtrise de l'âme.

Quand nous nous retirons ainsi dans l'âme, nous nous apercevons que nous ne sommes pas le mental, mais un être mental qui se tient derrière l'action du mental dans un corps, pas une personnalité mentale et vitale (la personnalité est une composition de la Nature), mais une Personne mentale, *manômaya pourousha.* Nous prenons conscience d'un être au-dedans qui prend position dans le mental pour se connaître lui-même et connaître le monde et qui se pense un individu pour avoir l'expérience de soi et l'expérience du monde, pour agir intérieurement et extérieurement, mais qui pourtant est différent du mental, de la vie et du corps. Ce sentiment d'être différent des actions vitales et de l'être physique est très perceptible ; le Pourousha sent bien que son mental est enfermé dans la vie et dans le corps, et pourtant il est conscient que même si la vie physique et le corps venaient à cesser ou à être dissous, il continuerait tout de même à exister en son être mental. Mais le sentiment d'être différent du mental est plus difficile à percevoir et moins solidement distinct. Cependant, il est là ; il se caractérise par trois intuitions (ou l'une quelconque d'entre elles) en lesquelles vit le Pourousha mental et par lesquelles il prend conscience de son existence plus vaste.

D'abord, il a l'intuition de lui-même en tant qu'observateur de l'action du mental : c'est quelque chose qui se déroule en lui, et en même temps devant lui comme un objet de sa connaissance observatrice. Cette perception de soi constitue le sens intuitif du Pourousha-témoin, *sâkshi.* Le Pourousha-témoin est une pure conscience qui observe la Nature et la voit comme une action qui se réfléchit sur la conscience et est éclairée par cette conscience, mais en elle-même autre que la conscience. Pour le Pourousha mental, la Nature est simplement une action — une action complexe de pensée, de discernement et de combinaison de pensée, de volonté, de sensation, d'émotion, de tempérament et de caractère, de sentiment d'ego — qui opère sur un terrain d'impulsions vitales, de besoins et de désirs, dans les conditions imposées par le corps physique. Mais il n'est pas limité par eux puisqu'il peut non seulement leur donner de nouvelles directions et toutes sortes de variétés, de raffinements et d'élargissements, mais qu'il est capable aussi d'agir en pensée et en imagination dans un monde de créations mentales beaucoup plus subtiles et

plus flexibles. Le Pourousha mental peut également avoir l'intuition de quelque chose de beaucoup plus vaste et de plus grand que l'action présente dans laquelle il vit : des régions d'expérience dont cette action n'est qu'une ébauche de façade ou une mince sélection superficielle. Par cette intuition, il arrive au seuil d'un moi subliminal dont les possibilités sont plus étendues que toutes celles que sa mentalité superficielle peut offrir à sa connaissance de soi. La troisième intuition, et la plus grande, est la perception intérieure de quelque chose qui est plus essentiellement lui-même, quelque chose qui est aussi haut par rapport au mental, que le mental est haut par rapport à la vie physique et au corps. Cette perception intérieure est l'intuition qu'il a de son être Supramental et spirituel.

À n'importe quel moment, le Pourousha mental peut s'emprisonner de nouveau dans l'action superficielle dont il s'était retiré, vivre pendant un certain temps en s'identifiant complètement au mécanisme du mental, de la vie et du corps, et répéter avec absorption leur action normale récurrente. Mais dès l'instant où le mouvement de séparation s'est effectué et a été vécu, fût-ce pendant un temps, il ne peut plus jamais être pour lui-même ce qu'il était avant. L'absorption ou l'involution dans l'action extérieure n'est plus désormais que la récurrence d'un oubli de soi, et il garde tendance à se retirer de nouveau en lui-même, dans la pure expérience de soi. Notons aussi que quand le Pourousha se retire de l'action normale de la conscience extérieure qui a fabriqué pour lui le présent cadre naturel de son expérience de soi, il a la possibilité de prendre deux autres positions. Il peut avoir l'intuition de lui-même en tant qu'âme dans un corps qui engendre la vie comme son activité et engendre le mental comme la lumière de cette activité. Cette âme dans le corps, ou du corps, est l'être physique conscient, *annamaya pourousha,* qui se sert de la vie et du mental pour une expérience essentiellement physique (tout le reste étant considéré comme une conséquence de l'expérience physique) ; il ne regarde pas au-delà de la vie du corps et, pour autant qu'il sente quelque chose par-delà son individualité physique, il perçoit seulement l'univers physique ou tout au plus son unité avec l'âme de la Nature physique. Mais il peut aussi avoir l'intuition de lui-même en tant qu'âme de la vie qui s'identifie au grand mouvement de devenir dans le temps et engendre le corps comme une forme ou une image sensorielle de base, engendre le mental comme une activité consciente de l'expérience de la vie. Cette âme dans la vie, ou de la vie, est l'être vital conscient, *prânamaya pourousha,* qui est capable de regarder au-delà de la

durée et des limites du corps physique, de sentir une éternité de vie derrière lui et en avant, et de s'identifier à une existence vitale universelle ; mais il ne regarde pas au-delà d'un devenir vital constant dans le temps. Ces trois Pourousha sont les formes d'âme par lesquelles l'Esprit identifie son existence consciente à l'un ou l'autre des trois plans ou principes de son être universel et sur lesquelles il fonde son action.

Mais l'homme est spécifiquement un être mental. En fait, le mental est son statut actuel le plus élevé et, là, il est plus proche de son moi réel, plus facilement et plus largement conscient de l'esprit. Son chemin vers la perfection ne consiste pas à s'absorber dans l'existence extérieure et superficielle ni à prendre position dans l'âme de vie ni dans l'âme du corps, mais à insister sur les trois intuitions mentales qui lui permettront finalement de s'élever au-dessus des trois niveaux, physique, vital et mental. Cette insistance peut prendre deux formes tout à fait différentes, chacune ayant son objet particulier et sa façon de procéder. Il peut très bien accentuer l'insistance dans un sens qui l'éloigne de l'existence dans la Nature : vers un détachement, un retrait du mental, de la vie et du corps. Il peut essayer de vivre de plus en plus en tant que Pourousha-témoin, observant l'action de la Nature sans s'y intéresser, sans y consentir, détaché, rejetant toute action, se retirant dans la pure existence consciente. Telle est la libération du Sânkhya. Il peut alors s'intérioriser dans cette existence plus vaste dont il a l'intuition, s'éloigner de la mentalité superficielle et entrer dans un "état de rêve" ou un "état de sommeil" qui lui donnent accès à des régions de conscience plus vastes et plus hautes. En trépassant en ces régions, il peut se défaire de l'être terrestre. On supposait même, dans l'ancien temps, qu'il existait un passage en des mondes supramentaux d'où un retour à la conscience terrestre n'était plus possible ou n'était pas obligatoire. Mais l'irrévocabilité définitive et certaine de ce genre de libération dépend du niveau d'élévation de l'être mental en ce moi spirituel dont il devient conscient quand il se détourne de toute mentalité et regarde vers le haut. Telle est, dit-on, la clef de la cessation complète de toute existence terrestre, soit par immersion en l'être pur, soit par participation à l'être supracosmique.

Mais si notre but n'est pas simplement d'être libre en se détachant de la Nature, mais d'être parfait en notre maîtrise, ce genre d'insistance ne suffit plus. Nous devons observer notre action mentale, vitale et physique dans la Nature, trouver les nœuds de son esclavage et les points de libération possibles, découvrir les clefs de son imperfection et poser le doigt sur la clef de la

perfection. Quand l'âme observatrice, le Pourousha-témoin, se retire de l'action de sa nature pour l'observer, il s'aperçoit qu'elle fonctionne par sa propre impulsion, par le pouvoir de son mécanisme, par la force de continuité du mouvement : continuité de l'action mentale, continuité de l'impulsion de vie, continuité du mécanisme physique involontaire. À première vue, tout semble être l'action récurrente d'une machine automatique, bien que la somme de cette action se totalise constamment par une création, un développement, une évolution. Il était pour ainsi dire saisi par cette roue, attaché à elle par le sens de l'ego, tourné et emporté par le roulement de la machine. Un déterminisme mécanique complet ou une cascade de déterminismes naturels auquel il avait prêté la lumière de sa conscience, tel est l'aspect naturel de sa personnalité mentale, vitale et physique dès qu'elle est regardée de ce point de vue détaché et stable et non plus par une âme emprisonnée dans le mouvement et s'imaginant qu'elle fait partie de l'action.

Mais si nous regardons plus loin, nous nous apercevons que ce déterminisme n'est pas aussi complet qu'il le paraît ; l'action de la Nature continue de se dérouler, mais elle est ce qu'elle est à cause du consentement du Pourousha. Le Pourousha observateur voit que son être conscient soutient et en quelque sorte remplit et imprègne l'action. Il découvre que, sans lui, elle ne pourrait pas continuer, et que chaque fois qu'il retire son consentement d'une façon persistante, l'action habituelle s'affaiblit graduellement, se relâche, puis cesse.

Toute sa mentalité active peut ainsi être réduite à une complète immobilité. Il existe bien encore une mentalité passive qui continue mécaniquement, mais elle peut également être immobilisée dès qu'il se retire en lui-même et sort de l'action. Quand même, l'action vitale continue dans les parties les plus mécaniques, mais on peut aussi la tranquilliser jusqu'à arrêt complet. Il semble donc que le Pourousha ne soit pas seulement la sustentateur (*bhartri*) mais, d'une certaine manière, le maître de sa nature, Ishwara. C'était la conscience de ce pouvoir de consentement et de la nécessité de son assentiment qui lui faisaient se concevoir, en son sens de l'ego, comme une âme ou un être mental ayant un libre arbitre déterminant tous ses devenirs. Cependant, le libre arbitre semble imparfait, presque illusoire, puisque, en fait, la volonté même est un mécanisme de la Nature et que chaque volonté séparée est déterminée par la cascade des actions passées et par la somme des conditions créées par cette cascade — bien que cette volonté puisse sembler issue d'elle-même,

virginalement créatrice à chaque moment, puisque le résultat de la cascade, la somme, se traduit à chaque moment par une situation nouvelle, un déterminisme nouveau. Tout le temps, à l'arrière-plan, par son consentement et par son autorisation, le Pourousha participait à ce que la Nature faisait. Il ne semble pas capable de la gouverner entièrement mais seulement de choisir entre certaines possibilités bien définies, car il existe en elle un pouvoir de résistance qui vient de son élan passé, et plus fortement encore un pouvoir de résistance qui vient de la somme des conditions fixes qu'elle a créées et qu'elle lui présente comme un ensemble de lois permanentes auxquelles il doit obéir. Il ne peut pas changer radicalement la façon de procéder de la Nature, il ne peut pas accomplir librement sa volonté au sein du mouvement naturel actuel, ni, tant qu'il prend position dans le mental, être en dehors ou au-dessus de la Nature de façon à exercer une autorité vraiment libre. Il y a dualité de dépendance : elle dépend de son consentement, et il dépend de sa loi et des méthodes ou des limites de son action — le déterminisme est nié par le sens du libre arbitre, le libre arbitre annulé par le fait du déterminisme naturel. Il est certain qu'elle est son pouvoir, et pourtant il semble lui être soumis. Il est le Pourousha qui autorise (*anoumantri*), mais il ne semble pas être le seigneur absolu, Ishwara.

Cependant, il existe quelque part une maîtrise absolue, un Ishwara réel. Il en est conscient et il sait que s'il peut le trouver, il entrera en possession de la maîtrise et, au lieu d'être seulement le témoin passif qui autorise, ou l'âme qui soutient la volonté de la Nature, il deviendra le libre et puissant utilisateur et déterminateur des mouvements de la Nature. Mais cette maîtrise semble appartenir à une autre position que le mental. Parfois, il s'aperçoit qu'il se sert de cette maîtrise, mais comme un canal ou un instrument : elle vient à lui d'en haut. Il est donc clair qu'elle est supramentale, que c'est un pouvoir de l'Esprit plus grand que cet être mental qu'il se sait déjà être au sommet et au centre secret de son être conscient. S'identifier à cet Esprit doit donc être le chemin d'accès à la maîtrise et à la souveraineté. Il peut le faire passivement, en devenant une sorte de réflecteur et de récepteur dans sa conscience mentale, mais alors il n'est qu'un réceptacle, un canal ou un instrument, et non celui qui possède le pouvoir ou y participe. Il peut parvenir à l'identité par absorption de sa mentalité en l'être spirituel intérieur, mais alors l'action consciente s'éteint dans une transe ou extase d'identité. Pour être le maître actif de la nature, il doit évidemment s'élever à une position supérieure, supramentale, où deviennent possibles, non seulement une identité passive mais une identité active avec

l'esprit qui gouverne. Trouver le moyen de s'élever à cette position plus vaste et d'être le gouvernant de lui-même, *swarât,* est une condition de sa perfection.

La difficulté de l'ascension vient de l'ignorance de la nature. Il est le Pourousha, le témoin de la Nature mentale et physique, *sâkshi,* mais il n'est pas le connaisseur complet de lui-même ni de la Nature, *jnâtri.* La connaissance du mental est éclairée par sa conscience ; il est celui qui connaît mentalement ; mais il s'aperçoit que ce n'est pas une connaissance réelle, que c'est seulement une recherche partielle et une découverte partielle, une utilisation restreinte aux fins de l'action, une réflexion incertaine et dérivée venue d'une lumière plus grande au-delà, qui est la connaissance réelle. Cette lumière est la conscience essentielle et la conscience totale de l'Esprit. Il peut arriver à cette conscience essentielle même sur le plan mental de l'être, en la réfléchissant dans l'âme du mental ou en s'absorbant en l'esprit, de même qu'il peut y arriver par un autre genre de réflexion ou d'absorption dans l'âme de la vie et dans l'âme du corps. Mais pour participer effectivement à une conscience totale et que cette conscience essentielle devienne l'âme de son action, il doit s'élever au Supramental. Pour être le seigneur de son être, il doit connaître le moi et la Nature, *jnâtâ Ishwara.* Ceci peut se faire partiellement au niveau supérieur du mental où le mental répond directement au Supramental, mais vraiment et complètement cette perfection n'appartient pas à l'être mental : elle appartient à l'Âme idéale ou Âme de connaissance, *vijnânamaya pourousha.* Tirer en haut le mental jusqu'à ce qu'il entre en l'être de la connaissance supérieure, puis tirer celui-ci à son tour jusqu'au Moi de béatitude de l'Esprit, *ânandamaya pourousha,* telle est la méthode suprême de cette perfection.

Mais nulle perfection ne peut s'atteindre, et celle-ci encore moins, sans un changement très radical de la nature actuelle et sans abroger la majeure partie de ce qui semble être la loi établie du réseau naturel complexe de l'être mental, vital et physique. La loi de ce réseau a été créée dans un but défini et circonscrit, pour soutenir, conserver, posséder et développer temporairement l'ego mental dans un corps vivant, pour sa jouissance, son expérience, ses besoins et son action temporaires. Elle sert à d'autres usages qui résultent de ceux-là, mais ceux-là constituent l'objet immédiat et l'utilité fondamentale qui détermine tout. Pour arriver à une utilité plus haute et être un instrument plus libre, ce réseau doit être partiellement brisé, dépassé, transformé en l'harmonie d'un fonctionnement plus vaste. Le Pourousha s'aperçoit que la loi qui s'est créée est celle d'un déterminisme en partie stable et en partie instable qui

sélectionne parmi les expériences habituelles (mais toujours en développement) à partir d'une première conscience confuse d'un moi et d'un non-moi, d'une existence subjective et d'un univers extérieur. Ce déterminisme est utilisé par le mental, la vie et le corps, et ceux-ci interagissent en harmonie et en concordance, mais aussi en désaccord et en divergence, en s'entravant l'un l'autre et en se limitant réciproquement. Le même mélange d'harmonie et de désaccord se retrouve entre les diverses activités du mental en lui-même comme entre les activités de la vie en elle-même et de l'être physique. L'ensemble forme une sorte d'ordre désordonné ; un ordre qui se développe et se débrouille à partir d'une confusion environnante sans cesse envahissante.

Telle est la première difficulté que le Pourousha doit résoudre : l'action mélangée et confuse de la Nature — une action sans connaissance de soi claire, sans mobile distinct, sans instrument ferme, simplement une tentative de clarté avec un succès d'ensemble d'une efficacité relative et certains effets d'adaptation surprenants dans quelques directions, mais aussi toutes sortes de misères et d'insuffisances. Cette action mélangée et confuse doit être rectifiée ; la purification est un moyen essentiel d'arriver à la perfection de soi. Toutes ces impuretés et ces insuffisances produisent diverses sortes de limitations et d'esclavage ; mais il est deux ou trois nœuds d'esclavage principaux (l'ego étant le nœud principal) d'où tous les autres découlent. Il faut se débarrasser de ces esclavages ; la purification n'est pas complète tant qu'elle n'entraîne pas la libération. En outre, quand une certaine purification et libération ont été effectuées, il reste encore à persuader les instruments purifiés de se convertir à la loi d'une utilité et d'un dessein supérieurs, à un ordre d'action parfait, vaste, vrai. Par cette conversion, l'homme peut arriver à une certaine perfection dans la plénitude d'être, au calme, au pouvoir et à la connaissance, même à une action vitale plus vaste et à une existence physique plus parfaite. L'un des résultats de cette perfection est une félicité d'être vaste et parfaite, *Ânanda*. Ainsi, la purification, la libération, la perfection et la félicité d'être sont les quatre éléments constitutifs du yoga, *shouddhi*, *moukti, siddhi*, *bhoukti.*

Mais cette perfection ne peut pas s'acquérir et elle ne peut pas être sûre ni totalement vaste si le Pourousha s'arrête à l'individualité. Abandonner l'identification avec l'ego physique, vital et mental ne suffit pas ; dans l'âme aussi, il doit parvenir à une individualité vraie et universalisée au lieu d'une individualité séparative. Dans la nature inférieure, l'homme est un ego qui fait intellectuellement une séparation tranchante entre lui-même et toutes les autres

existences : pour lui, l'ego est moi, tout le reste n'est pas moi, tout le reste est extérieur à son être. Toute son action part de cette conception de soi et du monde, et se fonde sur cette conception. Mais en fait, cette conception est une erreur. Quelle que soit l'intensité avec laquelle il s'individualise dans sa conception mentale et dans son action mentale ou autre, il est inséparable de l'existence universelle : son corps est inséparable de la force et de la matière universelles, sa vie inséparable de la vie universelle, son mental inséparable du mental universel, son âme et son esprit inséparables de l'âme et de l'esprit universels. L'univers agit sur lui, l'envahit, le domine, le façonne à chaque moment ; par ses réactions, l'homme agit sur l'univers, l'envahit, essaye de s'imposer à lui, de le façonner, de vaincre ses assauts, de le gouverner et de s'en servir comme d'un instrument.

Ce conflit est la traduction de l'unité sous-jacente, et celle-ci revêt l'aspect d'une lutte du fait de la nécessité de la séparation originelle : les deux morceaux que le mental avait coupés dans l'unité se précipitent l'un sur l'autre pour rétablir l'unité, chacun essayant de s'emparer de l'autre et d'avaler le morceau séparé. L'univers semble toujours essayer d'avaler l'homme, l'infini de reprendre le fini, et celui-ci se tient sur la défensive ou même répond par l'agression. Mais en réalité, à travers cette lutte apparente, l'être universel élabore son dessein dans l'homme, bien que la clef de ce dessein et la vérité de cette élaboration soient perdues pour le mental conscient superficiel de l'homme et gardées obscurément dans un subconscient sous-jacent, perçues seulement d'une façon lumineuse dans une unité supraconsciente au-dessus. De même, l'homme est poussé à l'unité par une impulsion constante à étendre son ego en s'identifiant autant qu'il le peut à d'autres ego et à tous les morceaux de l'univers qu'il peut réduire à son service et posséder physiquement, vitalement et mentalement. De même que l'homme vise à la connaissance et à la maîtrise de son être, de même il vise à la connaissance et à la maîtrise de la Nature environnante, de ses objets, ses instruments, ses êtres. D'abord, il essaye d'y arriver par une possession égoïste ; mais à mesure qu'il se développe, l'élément de sympathie issue de l'unité secrète grandit en lui et il arrive à l'idée d'une coopération et d'une unité de plus en plus larges avec les autres êtres, d'une harmonie avec la Nature universelle et avec l'existence universelle.

Le Pourousha-témoin dans le mental s'aperçoit que l'infirmité de son effort, et en fait toute l'infirmité de la vie de l'homme et de sa nature, proviennent de la séparation et du conflit qui en résulte : du manque de connaissance, du manque

d'harmonie, du manque d'unité. Il est essentiel pour lui de sortir de l'individualité séparative, de s'universaliser, de devenir un avec l'univers. Cette unification n'est possible que par l'âme : quand l'âme de notre mental devient une avec l'âme du Mental universel, quand l'âme de notre vie devient une avec l'âme de la Vie universelle, l'âme de notre corps une avec l'âme universelle de la Nature physique. Quand cette unification s'opère, et dans la mesure de la puissance, de l'intensité, de la profondeur, la totalité, la permanence avec lesquelles elle s'opère, il en résulte des effets considérables dans l'action naturelle. En particulier, une sympathie immédiate et profonde grandit, une fusion du mental avec les autres mentalités, de la vie avec les autres vies, une diminution de l'insistance séparative du corps, un pouvoir d'intercommunication mentale et autre, directe, et d'interaction efficace, suppléent alors aux communications indirectes et inadéquates qui jusqu'à présent constituaient la majeure partie des moyens conscients utilisés par le mental dans un corps. Mais tout de même, le Pourousha s'aperçoit que dans la nature mentale, vitale et physique en elles-mêmes, un défaut reste toujours, une infirmité, une action confuse qui vient des réactions inégales et mécaniques des trois modes ou "gouna" de la Nature. Pour transcender cela, il doit non seulement s'universaliser mais s'élever aussi jusqu'au Supramental et au spirituel, être un avec l'âme supramentale du cosmos, un avec l'esprit universel. Il arrive alors, en lui-même et dans l'univers, à la lumière et à l'ordre plus vastes d'un principe supérieur qui est l'action même du Satchidânanda divin. Il est même capable d'imposer l'influence de cette lumière et de cet ordre non seulement à son être naturel mais, selon le rayon d'action et la mesure de l'Esprit en lui, au monde dans lequel il vit et à ce qui l'entoure. Il est *swarât,* connaisseur de soi et gouverneur de soi, mais il commence aussi, par cette unité et par cette transcendance spirituelles, à être connaisseur et maître du monde d'existence qui l'entoure, *samrât.*

Par ce développement de soi, l'âme s'aperçoit qu'elle a accompli sur ce plan (mental) tout l'objet du yoga intégral : l'union avec le Suprême en son essence et dans son individualité universalisée. Aussi longtemps que le Pourousha reste dans l'existence du monde, cette perfection doit nécessairement rayonner de lui — car tel est l'inévitable résultat de son unité avec l'univers et avec ses êtres — et elle rayonne par une influence et une action qui aident tous ceux qui sont capables de s'élever ou d'avancer vers la même perfection, et, pour le reste, par une influence et une action qui aident (comme seul le peut l'homme maître et

gouverneur de lui-même) à conduire spirituellement l'espèce humaine vers ce même accomplissement ou vers quelque image d'une vérité divine plus haute dans son existence personnelle et collective. Il devient la lumière et le pouvoir de la Vérité à laquelle il s'est élevé et un moyen de l'ascension des autres.

Chapitre 5

Les Instruments de l'Esprit

Si nous devons parvenir à une perfection active de notre être, la première nécessité est de purifier le fonctionnement des instruments que nous utilisons maintenant et qui font une musique de discordes. L'être même, l'esprit, la Réalité divine dans l'homme, n'a pas besoin de purification ; il est pur à jamais, non affecté par les fautes de ses instruments ou les trébuçhements du mental, du cœur et du corps dans leur travail, de même que le soleil n'est pas touché ni taché par les fautes de l'œil qui voit, ainsi qu'il est dit dans l'Oupanishad. Le mental, le cœur, l'âme vitale de désir, la vie dans le corps, sont les sièges de l'impureté ; ce sont eux qui doivent être rectifiés si l'action de l'esprit doit devenir une action parfaite au lieu d'être entachée comme à présent par des concessions plus ou moins larges aux plaisirs tortueux de la nature inférieure. Généralement, ce que l'on appelle pureté de l'être, est une blancheur négative, une absence de péché par inhibition constante de toute action, toute idée, toute volonté, tout sentiment que nous pensons être mauvais, ou encore, une pureté passive et suprêmement négative : un contentement total en Dieu, une inaction, une immobilisation complète des vibrations mentales et de l'âme de désir, aboutissant à la paix suprême des disciplines quiétistes, car, alors, l'esprit apparaît dans toute la pureté éternelle de son essence immaculée.

Ceci obtenu, il ne reste plus rien à faire ni à satisfaire. Mais ici, nous sommes en face d'un problème plus difficile : celui d'une action totale, sans diminution, voire même accrue et plus puissante, fondée sur la béatitude parfaite de l'être, sur la pureté de la nature instrumentale de l'âme autant que sur la pureté de la nature essentielle de l'esprit. Le mental, le cœur, la vie, le corps, doivent accomplir les œuvres du Divin (toutes les œuvres qu'ils font maintenant et davantage encore), mais les accomplir divinement, ce qu'ils ne font pas maintenant. Tel est le problème qui s'offre d'abord au chercheur de perfection et qu'il doit solidement empoigner ; son but n'est pas une pureté négative,

prohibitionniste, passive ou quiétiste, mais une pureté positive, affirmative, active. Le quiétisme divin découvre l'éternité immaculée de l'Esprit ; le dynamisme ou activisme divin y ajoute l'action exacte, pure et sans déviation, de l'âme, du mental et du corps.

En outre, la perfection intégrale exige de nous une purification totale non seulement de tous les instruments complexes mais de toutes les parties de chaque instrument. En somme, il ne s'agit pas d'une étroite purification morale de la nature éthique. L'éthique s'occupe uniquement de l'âme de désir et de la partie dynamique et extérieurement active de notre être ; son domaine se borne au caractère et à l'action. Elle prohibe et inhibe certaines actions, certains désirs, certaines impulsions, certaines propensions ; elle inculque certaines qualités dans l'acte, tels la véracité, l'amour, la charité, la compassion, la chasteté. Ceci fait et quand elle a assuré une base de vertu, acquis une volonté purifiée et des habitudes d'action irréprochables, son travail est terminé. Mais le siddha [Siddha : celui qui s'est libéré et qui est arrivé à la réalisation.] de la perfection intégrale doit prendre position sur un plan plus vaste : celui de la pureté éternelle de l'Esprit par-delà le bien et le mal. Ceci ne veut pas dire, comme serait tenté de l'imaginer un intellect imprudent et hâtif, que le siddha fera le bien et le mal indifféremment, proclamant que, pour l'esprit, il n'est pas de différence entre les deux, ce qui serait un mensonge évident sur le plan de l'action individuelle et risquerait de servir de couverture à un assouvissement sans frein de la nature humaine imparfaite. Ceci ne veut pas dire non plus que le bien et le mal étant inextricablement mélangés en ce monde, comme le sont le plaisir et la douleur (ce qui est vrai pour le moment et plausible en tant que généralisation, mais pas nécessairement vrai pour l'évolution spirituelle supérieure de l'être humain), l'homme libéré vivra en l'esprit et se retirera du fonctionnement d'une nature irrémédiablement imparfaite qui continuera de se dérouler mécaniquement. Ceci est concevable comme une étape vers la cessation finale de toute activité, mais ce n'est évidemment pas un conseil de perfection active. Nous entendons que le siddha de la perfection intégrale active doit vivre dynamiquement dans le fonctionnement du pouvoir transcendant de l'Esprit divin et qu'il devienne une volonté universelle s'exprimant à travers le Supramental individualisé en lui pour l'action. Ses œuvres seront donc les œuvres d'une Connaissance éternelle, d'une Vérité éternelle, d'une Puissance éternelle, d'un Amour éternel, d'un Ânanda éternel ; et la vérité, la connaissance, la force, l'amour, la félicité, seront l'esprit essentiel de son travail,

quel qu'il soit, mais ne dépendront pas de la forme du travail ; ils détermineront l'action par l'esprit qui est au-dedans, mais l'action ne déterminera pas l'esprit ni ne le soumettra à une norme invariable ni au cadre d'un fonctionnement rigide. Le siddha n'aura pas simplement certaines habitudes de caractère dominantes : il aura uniquement un être spirituel et une volonté spirituelle, et, tout au plus, une certaine tournure de tempérament, libre et flexible, pour l'action. Sa vie sera une coulée directe des fontaines éternelles et non quelque forme taillée selon un gabarit humain temporaire. Sa perfection ne sera pas une pureté sâttvique mais quelque chose de plus élevé que les gouna de la Nature : une perfection de connaissance spirituelle, de pouvoir spirituel, de félicité spirituelle, d'unité et d'harmonie d'unité ; la perfection extérieure de ses œuvres prendra spontanément la forme qui exprimera cette transcendance et cette universalité intérieures. Pour parvenir à ce changement, le siddha de la perfection intégrale doit rendre conscient en lui le pouvoir de l'esprit ou pouvoir Supramental maintenant supraconscient pour notre mentalité. Or, ce pouvoir ne peut pas opérer en lui tant que l'être mental, vital et physique actuel n'est pas libéré de son fonctionnement inférieur. Cette purification est la première nécessité.

En d'autres termes, la purification ne doit pas être entendue au sens étroit d'une sélection parmi certains mouvements d'action extérieurs que l'on discipline tandis que les autres sont inhibés, ni comme une libération de certaines formes de caractère ou de certaines capacités mentales et morales particulières. Ces accomplissements sont le signe secondaire de notre être dérivé et non des pouvoirs essentiels ni des forces premières. Nous devons avoir une vision psychologique plus vaste des forces primordiales de notre nature. Nous devons distinguer les parties formées de notre être, découvrir le défaut de base de leur impureté ou de leur action fausse et le corriger avec la certitude que, ceci fait, le reste se rectifiera tout naturellement. Ce ne sont pas les symptômes de l'impureté qu'il faut soigner, sauf d'une façon secondaire comme un adjuvant mineur, mais frapper l'impureté à sa racine même après un diagnostic plus profond. Nous découvrirons alors qu'il existe deux formes d'impureté, qui sont la source de tout le désordre. Le premier défaut tient à la nature de notre évolution passée qui fut une nature d'ignorance séparative ; ce défaut résulte de la forme radicalement fausse et ignorante qu'a prise l'action particulière de chaque partie de notre être instrumental. L'autre impureté tient au processus successif de l'évolution où la vie émerge dans le corps et dépend du corps, où

le mental émerge dans la vie dans le corps et dépend de la vie dans le corps, où le Supramental émerge dans le mental et se prête au mental au lieu de le gouverner, où l'âme elle-même apparaît simplement comme un accident de la vie corporelle de l'être mental qui voile l'esprit dans les imperfections inférieures. Ce deuxième défaut de notre nature vient de ce que les parties supérieures dépendent des parties inférieures ; il y a mélange de fonctions : l'action impure de l'instrument inférieur se mêle à l'action qui appartient en propre à la fonction supérieure en y ajoutant une imperfection qui l'encombre, fausse la direction et sème la confusion.

Ainsi, la fonction propre de la vie, la force vitale, est la jouissance et la possession, qui sont toutes deux parfaitement légitimes puisque l'Esprit a créé le monde pour l'Ananda — pour la jouissance et la possession de la multitude par l'Un, de l'Un par la multitude, et de la multitude par la multitude —, mais (et c'est l'exemple du premier genre de défaut), l'ignorance séparative leur donne la forme fausse du désir et de la convoitise, qui fausse toute la jouissance et toute la possession en leur imposant les formes contraires de la souffrance et du manque. En outre, du fait que le mental est emmêlé à la vie d'où est partie son évolution, ce désir et cette convoitise s'immiscent dans l'action de la volonté et de la connaissance mentales, et, par suite, la volonté devient une volonté de convoitise, une force de désir, au lieu d'être une volonté rationnelle et une force de discernement et d'exécution intelligente ; elle déforme le jugement et la raison au point que nous jugeons et raisonnons selon nos désirs et nos préjugés et non avec l'impartial désintéressement d'un jugement pur ni avec la rectitude d'une raison qui cherche uniquement à distinguer la vérité et à comprendre correctement l'objet de ses opérations. Tel est l'un des exemples du mélange. Ces deux genres de défaut — forme d'action fausse et mélange d'action illégitime — ne se bornent pas aux exemples signalés ; ils se retrouvent dans chaque instrument et pour chaque combinaison de fonctionnement. Ils envahissent toute l'économie de notre nature. Tels sont les défauts fondamentaux de notre nature instrumentale inférieure ; si nous parvenons à les rectifier, nous mettrons notre être instrumental dans un état de pureté : nous jouirons de la clarté d'une volonté pure, d'un cœur émotif pur, d'une jouissance pure de notre vitalité, d'un corps pur. Ce sera une perfection préliminaire, une perfection humaine ; mais elle peut servir de base à nos efforts de réalisation de soi et déboucher sur une perfection plus grande, divine.

Le mental, la vie et le corps sont les trois pouvoirs de notre nature inférieure.

Mais il n'est pas possible de les prendre tout à fait séparément parce que la vie sert de trait d'union et impartit ses caractéristiques non seulement au corps mais, dans une vaste mesure, à notre mental. Notre corps est un corps vivant : la force de vie se mêle à tous ses fonctionnements et les détermine. Notre mental aussi est en grande partie un mental de la vie, un mental des sensations physiques ; c'est seulement dans ses fonctions supérieures qu'il est normalement capable de quelque chose de plus haut que les opérations d'une mentalité physique soumise à la vie. Nous pouvons traduire ce fait dans un ordre ascendant. D'abord, nous avons un corps soutenu par la force de vie physique, ou "prâna" physique, qui circule à travers tout le système nerveux et marque de son empreinte notre action corporelle, si bien que tout est l'action caractéristique d'un corps vivant et non d'un corps mécanique inerte. Le prâna et le physique constituent à eux deux le "corps grossier", *sthoûla sharîra.* Mais ce n'est que l'instrument extérieur, c'est la force nerveuse de la vie qui agit dans la forme du corps et à travers ses organes physiques grossiers. Puis nous avons l'instrument intérieur, *antahkarana*, la mentalité consciente. Suivant l'ancien système, cet instrument intérieur se divisait en quatre pouvoirs : *chitta* ou conscience mentale de base ; *manas,* le mental sensoriel ; *bouddhi,* l'intelligence ; *ahankâra,* l'idée d'ego. Cette classification peut nous servir de point de départ, bien que certaines distinctions supplémentaires soient nécessaires à des fins plus pratiques. Cette mentalité est imprégnée par la force de vie, qui devient ici un instrument de la conscience psychique de la vie et de l'action psychique sur la vie. Chaque fibre du mental sensoriel et de la conscience de base est transpercée par l'action de ce prâna psychique [Rappelons la claire définition que donne Sri Aurobindo de la différence entre le prâna psychique et le prâna physique (voir tome II, chapitre VII, p. 98) : "À toutes fins pratiques, nous devons faire une distinction entre l'énergie de vie telle qu'elle agit dans le corps, ou *prâna physique*, et l'énergie de vie telle qu'elle agit comme support des activités mentales, ou *prâna psychique*. En effet, nous menons toujours une double vie, mentale et physique, et la même énergie de vie agit d'une façon différente et revêt un aspect différent suivant qu'elle se prête à l'une ou à l'autre."] : c'est une mentalité nerveuse ou vitale et physique. Même la bouddhi et l'ego sont dominés par le prâna psychique, bien qu'ils aient le pouvoir de soulever le mental au-dessus de sa sujétion à cette psychologie vitale, nerveuse et physique. Cette combinaison crée en nous l'âme de désir sensorielle qui est l'obstacle principal à une perfection humaine supérieure comme à une perfection divine

plus grande encore. Finalement, au-dessus de notre mentalité consciente actuelle, se trouve un Supramental caché qui est le vrai moyen de la perfection divine et son siège naturel.

Chitta, la conscience de base, est en grande partie subconsciente ; son action visible ou cachée est de deux sortes : l'une passive et réceptrice, l'autre active ou réactive et formatrice. En tant que pouvoir passif, elle reçoit tous les impacts, même ceux dont le mental est inconscient ou auxquels il ne prête pas attention, et elle les emmagasine dans l'immense réserve de la mémoire passive subconsciente où le mental en tant que mémoire active peut s'approvisionner. Mais généralement, le mental ne tire de cette réserve que ce qu'il a observé et compris sur le moment (plus facilement ce qu'il a bien observé ou soigneusement compris, moins facilement ce qu'il a observé négligemment ou mal compris) ; pourtant la conscience a le pouvoir de faire monter jusqu'au mental actif et pour son usage ce que le mental n'avait pas du tout observé ou dont il ne s'était pas occupé, ou même ce dont il n'avait pas eu l'expérience consciente. Ce pouvoir n'agit manifestement qu'en des conditions anormales, quand quelque partie du chitta subconscient vient à la surface, pour ainsi dire, ou quand l'être subliminal en nous apparaît sur le seuil et, pendant un temps, joue quelque rôle dans la chambre extérieure de la mentalité où se déroulent les échanges directs et le commerce avec le monde extérieur et où se manifestent à la surface nos relations internes avec nous-mêmes. Cette action de la mémoire est si fondamentale pour l'action mentale tout entière qu'il est dit parfois que la mémoire, c'est l'homme. Même dans l'action submentale du corps et de la vie (qui est pleine de ce chitta subconscient, bien qu'elle échappe au contrôle du mental conscient), il existe une mémoire vitale et physique. Les habitudes vitales et physiques sont principalement formées par cette mémoire submentale. Pour cette raison, il est possible de les changer à un point illimité par l'action plus puissante de la volonté consciente et du mental conscient quand ceux-ci se développent et trouvent le moyen de communiquer au chitta subconscient la volonté de l'esprit de créer une loi d'action nouvelle, vitale et physique. On peut même dire que toute la constitution de notre vie et de notre corps est une masse d'habitudes formées par l'évolution passée de la Nature et rassemblées par la mémoire persistante de cette conscience secrète. Car, chitta, la substance primaire de la conscience, existe universellement dans la Nature, comme le prâna et comme le corps, mais au niveau de la nature matérielle, elle est subconsciente et mécanique.

En fait, toute l'action du mental ou de l'instrument intérieur jaillit de ce chitta, ou conscience de base, qui est en partie consciente et en partie subconsciente ou subliminale pour notre mentalité active. Quand elle est frappée du dehors par les impacts du monde ou stimulée par les pouvoirs de réflexion de l'être intérieur subjectif, elle envoie à la surface certaines activités habituelles dont le moule a été déterminé par notre évolution. L'une de ces formes d'activité est le mental émotif, que nous pouvons appeler le cœur par commodité, pour être bref. Nos émotions sont les vagues de réaction et de réponse, *chitta-vritti,* qui s'élèvent de la conscience de base. Leur action est également en grande partie gouvernée par l'habitude et par une mémoire émotive. Elles ne sont pas obligatoires, ce ne sont pas des "lois" du Déterminisme : il n'est pas de loi vraiment obligatoire dans notre être émotif à laquelle nous devions nous soumettre sans rémission ; nous ne sommes pas obligés de donner une réponse de chagrin à certains impacts sur le mental ni de répondre à d'autres par la colère, ni à d'autres par la haine et l'antipathie, ni à d'autres encore par la sympathie et l'amour. Toutes ces choses sont seulement des habitudes de notre mentalité affective ; elles peuvent être changées par la volonté consciente de l'esprit ; elles peuvent être inhibées ; nous pouvons même nous élever complètement au-dessus de notre sujétion à la douleur, à la colère, la haine, la dualité de la sympathie et l'antipathie. Nous ne sommes soumis à ces réactions qu'autant que nous persistons dans notre sujétion à l'action mécanique du chitta dans la mentalité émotive, mais il est difficile de s'en débarrasser en raison du pouvoir des habitudes passées, et surtout de l'insistance harcelante de la partie vitale de la mentalité, c'est-à-dire du mental de vie nerveux ou prâna psychique. La nature de ce mental émotif — qui est une réaction du chitta en étroite corrélation avec les sensations vitales nerveuses et les réponses du prâna psychique — est si caractéristique que dans certaines langues on l'appelle simplement chitta et prâna : le cœur, l'âme de vie. En fait, c'est l'action la plus directement agitatrice et la plus puissamment insistante, celle de l'âme de désir créée en nous par le mélange du désir vital et des réponses de la conscience. Et pourtant, l'âme émotive vraie, la psyché réelle en nous, n'est pas une âme de désir mais une âme d'amour pur et de félicité ; mais comme tout le reste de notre être véritable elle ne peut émerger que quand la déformation créée par la vie de désir disparaît de la surface et n'est plus le mouvement caractéristique de notre être. Y parvenir est une partie nécessaire de notre purification, de notre libération et de notre perfection.

L'action nerveuse du prâna psychique est surtout très manifeste dans notre mentalité purement sensorielle. En fait, cette mentalité nerveuse harcèle toute l'action de notre instrument intérieur et souvent semble constituer la majeure partie de tout ce qui n'est pas une sensation pure et simple. Les émotions sont particulièrement assaillies et sont marquées de l'empreinte prânique : la peur est bien plus une sensation nerveuse qu'une émotion, la colère est en grande partie ou souvent une réponse sensorielle traduite en termes d'émotion. D'autres sentiments relèvent davantage du cœur, sont plus intérieurs, mais ils s'allient aux désirs nerveux et physiques ou aux impulsions extérieures du prâna psychique. L'amour est une émotion du cœur et il peut être un sentiment pur (tout mouvement mental, puisque nous sommes des êtres mentaux dans un corps, doit produire, y compris la pensée, une sorte d'effet sur la vie ou une réponse dans la substance du corps, mais ce n'est pas une raison pour que l'effet ou la réponse soient de nature physique), mais l'amour du cœur s'allie volontiers à un désir vital dans le corps. Cet élément physique peut être purifié de la sujétion au désir physique que l'on appelle luxure, il peut devenir l'amour et se servir du corps pour une proximité non seulement physique mais mentale et spirituelle ; mais l'amour peut aussi se séparer de tout, même de l'élément physique le plus innocent, ou n'en garder que l'ombre, et rester un mouvement pur d'union d'âme à âme, de psyché à psyché. Quoi qu'il en soit, l'action spécifique du mental sensoriel n'est pas l'émotion mais une réponse nerveuse consciente, un sentiment nerveux et une affection nerveuse, une impulsion à se servir des sens physiques et du corps pour quelque action ou pour les appétits et les désirs vitaux conscients. Il y a un côté de réponse réceptive et un côté de réaction dynamique. Ces réactions et impulsions ont leur usage normal convenable quand le mental supérieur ne leur est pas soumis mécaniquement et qu'il contrôle et règle leur action. Cependant, il existe un état encore plus haut, quand le mental sensoriel subit une certaine transformation sous l'effet de la volonté consciente de l'Esprit, et que celle-ci donne au prâna psychique sa forme d'action propre, vraie, au lieu de sa forme fausse de désir.

Manas, le mental des sens, dépend dans notre conscience ordinaire des organes physiques de sensation réceptive pour prendre connaissance, et des organes du corps pour diriger l'action vers les objets des sens. L'action superficielle et extérieure des sens est essentiellement physique et nerveuse et elle peut facilement être prise pour un simple résultat de l'action des nerfs ; dans les textes anciens, les activités des sens sont parfois appelés *prânas,* activités

nerveuses ou de vie. Pourtant, l'élément essentiel en elles n'est pas l'excitation nerveuse mais la conscience, l'action du chitta qui utilise l'organe et l'impact nerveux dont il est le canal. Manas, le mental sensoriel, est l'activité qui émerge de la conscience de base et constitue tout l'essentiel de ce que nous appelons la sensation. La vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, le toucher, sont en fait des propriétés du mental et non du corps ; mais le mental physique dont nous nous servons d'ordinaire se borne généralement à traduire en sensations les impacts extérieurs qu'il reçoit à travers le système nerveux et les organes physiques. Or, le Manas intérieur a aussi une vue subtile, une ouïe subtile, un pouvoir de contact propre, qui ne dépendent pas des organes physiques. En outre, il possède non seulement un pouvoir de communication directe du mental à l'objet (qui peut même, à certain haut degré d'action, aller jusqu'à donner la perception du contenu d'un objet se trouvant dans notre rayon d'action physique ou même en dehors), mais aussi un pouvoir de communication directe de mental à mental. Le mental est capable aussi de changer, modifier, inhiber l'incidence, la valeur et l'intensité de l'impact des sens. D'ordinaire, nous ne cultivons pas et n'utilisons pas ces pouvoirs du mental ; ils restent dans le subliminal et émergent parfois sous forme d'action intermittente et capricieuse, plus facilement chez certains que chez d'autres, ou bien ils viennent à la surface dans certains états d'être anormaux. Ils sont à la base de la clairvoyance, la clair-audience, la communication de pensée et d'impulsion, la télépathie et la plupart des pouvoirs occultes du genre le plus ordinaire ("occultes", soi-disant, car il vaudrait mieux et moins mystiquement décrire ces phénomènes comme des pouvoirs d'action du Manas, subliminaux pour le moment). Les phénomènes d'hypnotisme, et bien d'autres, dépendent de l'action de ce mental sensoriel subliminal ; non pas qu'il soit le seul facteur de ces phénomènes, mais c'est le premier moyen ou support de l'échange, de la communication et de la réponse, bien qu'en fait la plus grande part de l'opération relève de la bouddhi intérieure. Nous avons et pouvons donc utiliser une double mentalité sensorielle : un mental physique et un mental supraphysique.

La bouddhi est la construction de l'être conscient et elle dépasse considérablement ses premiers débuts au sein du chitta de base : c'est l'intelligence avec son pouvoir de connaître et de vouloir. La bouddhi embrasse et manie tout le reste de l'action mentale, vitale et corporelle. Par nature, c'est le pouvoir de pensée et le pouvoir de volonté de l'Esprit, traduits sous la forme inférieure d'une activité mentale. Nous pouvons distinguer trois degrés

successifs dans l'action de cette intelligence. D'abord, une compréhension perceptive inférieure qui simplement reçoit, enregistre, comprend et répond aux communications du mental sensoriel, de la mémoire, du cœur et de la mentalité des sensations. Par leur intermédiaire, la bouddhi élabore un mental pensant élémentaire qui ne va pas plus loin que leurs données, qui se soumet à leur moule, fait résonner leurs répétitions, tourne en rond dans le cercle habituel de la pensée et de la volonté qu'ils suggèrent, ou, avec l'obéissante soumission de la raison aux suggestions de la vie, suit toutes les déterminations nouvelles qui s'offrent à sa perception et à sa conception. Par-delà cette compréhension élémentaire que nous utilisons tous dans une énorme mesure, il existe un pouvoir de raison organisatrice ou sélectrice et une force de volonté intelligente qui ont pour action et pour but de tenter d'élaborer une organisation plausible, suffisante, stable, de la connaissance et de la volonté au service de quelque conception intellectuelle de la vie.

En dépit de son caractère plus purement intellectuel, cette raison secondaire ou intermédiaire a, en fait, un dessein pragmatique. Elle élabore une certaine sorte de structure intellectuelle, de cadre, de règle, dans laquelle elle essaye de couler la vie intérieure et extérieure afin de s'en servir avec une certaine maîtrise ou autorité aux fins de quelque volonté rationnelle. C'est cette raison qui donne à notre être intellectuel normal nos mesures fixes, esthétiques et éthiques, la structure de nos opinions, les normes solides de nos idées et de nos desseins. Elle est hautement développée et prend la première place chez tout homme dont la compréhension est tant soit peu développée. Mais par-delà, il existe une raison supérieure ou une action supérieure de la bouddhi, qui s'intéresse d'une façon désintéressée à la poursuite de la vérité pure et de la connaissance vraie ; elle cherche à découvrir la Vérité vraie derrière la vie et les choses et derrière notre moi apparent, et à soumettre sa volonté à la loi de la Vérité. Rares parmi nous, s'il en est, sont ceux qui peuvent se servir de cette raison supérieure avec une certaine pureté ; pourtant l'effort dans ce sens est la capacité la plus haute de l'instrument intérieur, l'*antahkarana.*

En fait, la bouddhi est un intermédiaire entre un Mental-de-Vérité beaucoup plus élevé — qui n'est pas maintenant en notre possession active et qui est l'instrument direct de l'Esprit — et la vie physique du mental humain évolué dans un corps. Nos pouvoirs d'intelligence et de volonté proviennent de ce Mental-de-Vérité direct et plus vaste, ou Supramental. La bouddhi centre son action mentale autour de l'idée d'ego : l'idée que je suis ce mental, cette vie et

ce corps, ou que je suis un être mental déterminé par l'action de la vie et du corps. Elle est au service de cette idée d'ego, soit que celle-ci se borne à ce que nous appelons l'égoïsme, soit qu'elle s'élargisse par sympathie avec la vie autour de nous. Ainsi s'élabore un sens de l'ego qui repose sur l'action séparative du corps, de la vie individualisée, des réponses mentales ; l'idée d'ego dans la bouddhi centralise toute l'action de la pensée, du caractère et de la personnalité de cet ego. La compréhension inférieure et la raison intermédiaire sont les instruments de son désir d'expérience et d'élargissement de soi. Mais à mesure que la raison et la volonté supérieures se développent, nous pouvons nous tourner vers ce dont ces choses extérieures sont le signe, vers la conscience spirituelle plus haute. Dès lors, nous pouvons voir que le "je" est une réflexion mentale du Moi, de l'Esprit, du Divin, de l'unique existence transcendante, universelle et individuelle dans sa multiplicité ; et, dès lors, la conscience en laquelle cette existence individuelle, universelle et transcendante se rejoignent (où elles deviennent des aspects d'un être unique et assument leurs relations justes) peut être débarrassée de tous les voiles du physique et du mental. Quand la transition vers le supramental s'accomplit, les pouvoirs de la bouddhi ne disparaissent pas mais ils doivent tous être convertis en leurs valeurs supramentales. Toutefois, l'étude du Supramental et de la conversion de la bouddhi relèvent du domaine de la siddhi supérieure ou perfection divine. Pour le moment, nous devons étudier la purification de l'être normal de l'homme, qui prépare à cette conversion et conduit à la libération de l'esclavage de notre nature inférieure.

Chapitre 6

Purification

1 - Le mental inférieur

Nous devons saisir l'action complexe de tous ces instruments et nous mettre à leur purification. Et le moyen le plus simple est d'empoigner les deux sortes de défauts radicaux en chacun, de distinguer clairement en quoi ils consistent et de les rectifier. Mais il y a aussi la question : par quoi commencer? Car l'entremêlement est grand, la purification complète d'un instrument dépend de la purification de tous les autres ; c'est une grande source de difficulté, de déboires et de perplexité ; ainsi, par exemple, nous croyons avoir purifié notre intelligence, et nous nous apercevons qu'elle est encore en butte à des attaques et des obscurcissements, parce que les émotions du cœur, ou la volonté ou le mental sensoriel, sont encore affectés par les nombreuses impuretés de la nature inférieure qui se réinfiltrent dans la bouddhi illuminée et l'empêchent de refléter la vérité pure que nous cherchons. Mais par contre, nous avons cet avantage que si un seul instrument important est suffisamment purifié, on peut s'en servir pour purifier les autres ; un pas solidement établi rend tous les autres plus faciles et nous débarrasse d'une foule de difficultés. Quel est donc l'instrument qui, par sa purification et sa perfection, amènera le plus facilement et le plus efficacement la perfection du reste, ou qui aidera le plus puissamment et le plus rapidement à la perfection?

Puisque nous sommes un esprit enveloppé dans un mental, une âme qui a évolué ici-bas en tant qu'être mental dans un corps physique vivant, ce doit être naturellement dans le mental, l'*antahkarana,* que nous devons rechercher ce desideratum. Et dans le mental, c'est évidemment par la bouddhi — l'intelligence et la volonté de l'intelligence — que l'être humain est destiné à faire tout le travail qui n'est pas fait pour lui par la nature physique et nerveuse comme dans la plante et l'animal. En attendant l'émergence d'un pouvoir

Supramental supérieur, la volonté intelligente doit être notre force d'exécution principale ; la purifier devient donc une nécessité toute primordiale. Une fois notre intelligence et notre volonté clairement purifiées de tout ce qui les limite et leur communique un mouvement faux ou une direction fausse, elles peuvent facilement être perfectionnées, elles peuvent apprendre à répondre aux suggestions de la Vérité, à se comprendre elles-mêmes et à comprendre le reste de l'être, à voir clairement et avec une fine et scrupuleuse exactitude ce qu'elles font et suivre le vrai chemin sans erreur ni hésitation ni trop d'empressement ni faux pas déviateur. Finalement, elles peuvent s'ouvrir et répondre aux discernements parfaits, aux intuitions, aux inspirations, aux révélations du Supramental, et suivre un mouvement de plus en plus lumineux et même infaillible. Mais cette purification ne peut pas s'opérer sans un déblaiement préalable des obstacles naturels dans les parties inférieures de l'*antahkarana* ; et le principal obstacle naturel qui envahit toute l'action de l'*antahkarana* par les sens, les sensations mentales, les émotions, les impulsions dynamiques, l'intelligence, la volonté, est l'intrusion du prâna psychique et de ses revendications tyranniques. C'est donc cela qu'il faut traiter ; son intrusion dominatrice doit être éliminée, ses revendications refusées et lui-même tranquillisé et préparé à la purification.

Comme nous l'avons dit, chaque instrument a une action propre et légitime, et aussi une déformation ou un principe faux dans son action propre. L'action propre du prâna psychique est la possession et la jouissance pures, *bhôga.* Jouir de la pensée, de la volonté, de l'action, de l'élan dynamique, du résultat de l'action, des émotions, des sentiments, des sensations, et jouir aussi, par eux, des objets, des personnes, de la vie et du monde, telle est l'activité à laquelle ce prâna fournit une base psycho-physique. Une jouissance vraiment parfaite de l'existence ne peut venir que quand l'objet de notre jouissance n'est pas le monde en lui-même et pour lui-même mais Dieu dans le monde, quand ce ne sont pas les choses elles-mêmes mais l'Ananda, la Joie de l'esprit dans les choses, qui constitue l'objet véritable, essentiel, de notre jouissance, et les choses seulement comme des formes et des symboles de l'esprit, des vagues de l'océan d'Ananda. Mais cet Ânanda ne peut vraiment venir que lorsque nous pouvons dégager et refléter dans nos divers éléments l'être spirituel caché ; or, la plénitude de l'Ananda ne peut s'obtenir qu'en escaladant les étendues supramentales. En attendant, il existe une jouissance humaine des choses, juste, permise, tout à fait légitime, qui est d'une nature principalement sâttvique, pour

employer le langage psychologique de l'Inde. C'est une jouissance éclairée, surtout dans le mental perceptif, esthétique et émotif, et accessoirement seulement dans l'être sensoriel nerveux et dans l'être physique, mais tous sont également soumis au gouvernement clair de la bouddhi, à une raison juste, une volonté juste, une juste réceptivité des impacts de la vie, un ordre juste, un sentiment juste de la vérité, de la loi, du sens idéal et de la beauté des choses et de leur usage. Le mental extrait le goût pur de leur jouissance, *rassa,* et rejette tout ce qui est agité, trouble ou pervers. À cette acceptation du *rassa* clair et limpide, le prâna psychique doit apporter le sens complet de la vie et une jouissance qui emplisse tout l'être, *bhôga*, sans quoi l'acceptation et la possession mentales, *rassagrahana,* ne seraient pas assez concrètes, elles seraient trop éthérées pour satisfaire tout à fait l'âme dans un corps. Cette contribution est sa fonction propre.

La déformation qui s'immisce et empêche la pureté est une forme de convoitise vitale : la grande déformation ajoutée à notre être par le prâna psychique est le désir. La racine du désir est la convoitise vitale qui cherche à se saisir de ce que nous croyons ne pas avoir ; c'est l'instinct limité de la vie qui veut posséder et se satisfaire. Il crée un sentiment de manque : d'abord la simple convoitise vitale de la faim, de la soif, de la luxure, puis les faims, les soifs et les convoitises psychiques du mental qui sont une affliction beaucoup plus grande et plus prenante et qui s'infiltrent dans tout notre être — la faim qui est infinie parce que c'est la faim d'un être infini, la soif qui n'est que temporairement apaisée par l'assouvissement et de nature insatiable. Le prâna psychique envahit le mental sensoriel et y introduit la soif sans trêve des sensations ; il envahit le mental dynamique avec la convoitise de l'autorité, de la possession, de la domination, de la réussite et la satisfaction de toutes les impulsions ; il remplit le mental émotif du désir de satisfaire les sympathies et les antipathies, d'assouvir l'amour et la haine ; il apporte les reculs et les paniques de la peur, les tensions et les déceptions de l'espoir, impose les tortures de la douleur, les fièvres soudaines et les brèves excitations de la joie ; il fait de l'intelligence et de la volonté intelligente les complices de tout ce chaos et les transforment en des instruments déformés et claudiquants dans leur propre domaine : la volonté en une volonté de convoitise ; l'intelligence en un poursuivant avide, partial et tâtonnant des opinions limitées et hâtives et des préjugés militants. Le désir est à la racine de tous les chagrins, toutes les déceptions, toutes les afflictions, car, bien qu'il ait la joie fiévreuse de sa poursuite et de sa satisfaction, il apporte

sans cesse une tension dans l'être et introduit dans sa poursuite et dans son gain un labeur, une faim, un conflit, une prompte sujétion à la fatigue, un sentiment de limitation, d'insatisfaction, un désappointement rapide de toutes ses acquisitions, une stimulation malsaine et sans trêve, le trouble, l'inquiétude : *ashânti.* Se débarrasser du désir est l'unique, l'indispensable purification solide du prâna psychique ; dès lors, nous pouvons remplacer l'âme de désir et son ingérence générale dans tous nos instruments par l'âme mentale de calme félicité et sa claire possession limpide de nous-mêmes, du monde et de la Nature, car telle est la base cristalline de la vie mentale et de sa perfection.

Le prâna psychique envahit et déforme toutes les opérations supérieures, mais son défaut est d'être lui-même envahi et déformé par la nature du fonctionnement physique du corps tel que la vie l'a élaboré lorsqu'elle a émergé dans la matière. C'est ce fonctionnement qui a créé une séparation entre la vie individuelle dans un corps et la vie de l'univers, et marqué cette vie individuelle du sceau de la limitation, de la faim, de la soif, du manque, de la convoitise de ce qu'elle n'a pas, et l'a changée en une longue recherche tâtonnante de la jouissance et un besoin de possession contrarié et déçu. Ce fonctionnement est aisément réglable et limité dans l'ordre purement physique, mais il s'étend immensément dans le prâna psychique, et, à mesure que croît le mental, il devient de plus en plus difficile de le limiter, insatiable, irrégulier, un créateur affairé de désordre et de maladies. En outre, le prâna psychique s'appuie sur la vie physique, il se restreint à la force nerveuse de l'être physique, et ainsi restreint les opérations du mental et devient l'instrument de sa dépendance du corps et de sa sujétion à la fatigue, l'incapacité, la maladie, le désordre, la démence, la petitesse, la fragilité, et même de la dissolution éventuelle du fonctionnement de la mentalité physique. Au lieu d'être une puissance en soi, un instrument clair de l'esprit conscient et libre, capable de gouverner, d'utiliser et de perfectionner la vie et le corps, le mental se révèle en fait un mécanisme mélangé ; c'est principalement une mentalité physique limitée par ses organes physiques et asservie aux exigences et aux obstructions de la vie dans le corps. Il n'est possible de se débarrasser de cette infirmité que par une sorte d'opération psychologique pratique d'analyse intérieure qui nous fait percevoir la mentalité comme un pouvoir séparé, l'isole pour lui assurer un fonctionnement indépendant, et qui nous permet aussi de distinguer le prâna psychique du prâna physique et d'en faire, non plus un lien de dépendance mais un canal de transmission de l'Idée et de la Volonté de la bouddhi, docile à

ses suggestions et à ses ordres ; dès lors, le prâna devient un organe d'exécution passif de l'autorité directe du mental sur la vie physique. Cette autorité, bien qu'anormale pour la position habituelle de notre action (dans une certaine mesure, elle se manifeste dans les phénomènes de l'hypnose, mais ceux-ci sont anormaux et malsains parce que c'est une volonté étrangère qui suggère et commande), est non seulement possible mais doit devenir le fonctionnement normal lorsque le Moi supérieur au-dedans prend le commandement direct de tout l'être. Cependant, cette autorité ne peut s'exercer parfaitement que du niveau Supramental, car c'est là que se trouve le siège de l'Idée et de la Volonté réalisatrices vraies ; le mental pensant, même spiritualisé, n'est qu'un député limité, encore qu'on puisse en faire un député très puissant.

Il a souvent été dit que le désir était la puissance motrice véritable de l'existence humaine et qu'en le rejetant, on supprimait le ressort de la vie ; la satisfaction du désir est la seule jouissance de l'homme, et l'éliminer revient à éteindre l'impulsion de vie par un quiétisme ascétique. Mais la véritable puissance motrice de la vie de l'âme est la Volonté ; le désir est seulement une déformation de la volonté dans le règne de la vie corporelle et dans le mental physique. Ce que cherche l'âme quand elle se tourne vers le monde pour le posséder et en jouir, c'est essentiellement une volonté de félicité ; la jouissance de la satisfaction de la convoitise n'est qu'une dégradation vitale et physique de la volonté de félicité. Il est essentiel que nous fassions une distinction entre la volonté pure et le désir, entre la volonté intérieure de félicité et la convoitise ou la luxure extérieures du mental et du corps. Si nous sommes pratiquement incapables de faire cette distinction dans l'expérience de notre être, nous n'avons plus qu'à choisir entre un ascétisme qui tue la vie, et la volonté grossière de vivre, ou bien tenter quelque maladroit compromis incertain et précaire entre les deux. En fait, c'est ce que font la majorité des hommes ; une petite minorité écrase l'instinct de vie et peine vers une perfection ascétique ; la plupart obéissent à la volonté grossière de vivre avec toutes les atténuations et restrictions qu'impose la société ou celles que l'homme social normal a été entraîné à inculquer à son mental et à ses actes ; les autres font quelque balance entre l'austérité éthique et la licence tempérée des désirs du moi mental et vital, et considèrent cette balance comme la règle d'or du mental sain et de la saine vie humaine. Mais aucune de ces méthodes ne nous apporte la perfection que nous recherchons ni le gouvernement divin de la volonté dans la vie. Écraser du pied complètement le prâna, l'être vital, c'est tuer la force de vie qui doit servir

de support à une vaste action de l’âme incarnée dans l’être humain ; donner licence à la grossière volonté de vivre, c’est se contenter de l’imperfection ; faire un compromis entre les deux, c’est s’arrêter à mi-chemin et ne posséder ni la terre ni les cieux. Mais si nous pouvons saisir la volonté pure, non déformée par le désir (qui est une force beaucoup plus libre, nous le découvrirons, plus tranquille, plus régulière et efficace que la flamme sautillante et enfumée du désir, vite fatiguée et déçue), si nous pouvons accéder à la calme volonté intérieure de félicité qui n’est pas affligée ni limitée par le tourment de la convoitise, alors nous pourrons transformer le prâna, et, d’un tyran ennemi, de l’agresseur du mental qu’il est maintenant, en faire un instrument docile. Nous pouvons dire aussi que cette volonté supérieure est un désir, si nous voulons, mais il faut supposer alors qu’il existe un désir divin autre que la convoitise vitale : un désir de Dieu, dont ce phénomène inférieur est l’ombre obscure et en lequel il doit être transfiguré. Il est préférable de garder un nom différent pour des choses qui sont entièrement différentes de par leur caractère et leur action intérieure.

Le premier pas de la purification est donc de débarrasser le prâna de son élément de désir, et donc de renverser la position ordinaire de notre nature en faisant de l’être vital et de son pouvoir dominateur et tourmenteur l’instrument obéissant d’un mental libre et détaché. À mesure que la déformation du prâna psychique est corrigée, la purification des autres parties intermédiaires de l'*antahkarana* est plus facile, et quand la correction est complète, leur purification aussi devient plus aisément absolue. Ces parties intermédiaires sont le mental émotif, le mental sensoriel récepteur et le mental sensoriel actif ou mental des impulsions dynamiques. Ils sont ficelés ensemble dans une interaction solidement nouée. La déformation du mental émotif pivote autour de la dualité des sympathies et des antipathies, *râga-dvésha,* des attractions et des répulsions émotives. Toute la complexité de nos émotions et leur tyrannie sur l’âme viennent de l’habitude de répondre à ces attractions et à ces répulsions comme le veut l’âme de désir dans les émotions et les sensations. L’amour et la haine, l’espoir et la peur, le chagrin et la joie, jaillissent tous de cette unique source. Nous avons plaisir, nous aimons, accueillons, espérons, nous nous réjouissons de tout ce que notre nature (première habitude de notre être) ou de tout ce que les habitudes acquises et souvent perverties (seconde nature de notre être) présentent à notre mental comme agréable, *priyam* ; par contre, nous haïssons, craignons, nous avons de la répulsion, du déplaisir ou du chagrin pour

tout ce qui nous est présenté comme désagréable, *apriyam.* Cette habitude de la nature émotive entrave la volonté intelligente et en fait souvent l'esclave impuissant de l'être émotif, ou tout au moins l'empêche d'exercer un jugement libre et le gouvernement de la nature. Cette déformation doit être corrigée. En nous débarrassant du désir dans le prâna psychique et de son intrusion dans le mental émotif, nous facilitons la correction. Dès lors, l'attachement, qui est le boulet du cœur, se détache des fibres du cœur ; l'habitude involontaire du *râga-dvésha* persiste, mais n'étant plus obstinément renforcée par l'attachement, elle peut plus aisément être manipulée par la volonté et l'intelligence. Le cœur agité peut être conquis et débarrassé de l'habitude de l'attraction et de la répulsion.

Mais si on se livre à cette opération, on pourrait croire que c'est la mort de l'être émotif, comme pour le désir. Et certainement, il en serait ainsi si la déformation était éliminée sans être remplacée par le fonctionnement juste du mental émotif ; le mental entrerait alors dans une condition neutre d'indifférence vide, ou dans un état lumineux d'impartialité paisible, sans mouvement ni vague d'émotion. Le premier état n'est nullement désirable ; l'autre serait la perfection d'une discipline quiétiste ; mais pour la perfection intégrale qui ne rejette pas l'amour ni ne fuit les mouvements variés de la félicité, ce ne peut être qu'une étape à dépasser, une passivité préliminaire que l'on accepte comme première base d'une activité juste. L'attraction et la répulsion, la sympathie et l'antipathie sont un mécanisme nécessaire pour l'homme ordinaire, elles l'aident à se former un premier principe de sélection instinctive et naturelle parmi les milliers d'impacts flatteurs ou formidables, utiles ou dangereux, du monde autour de lui. La bouddhi part de ces matériaux de travail et essaye de corriger la sélection naturelle et instinctive par une sélection plus sagement raisonnée et délibérée, car, évidemment, la chose plaisante n'est pas toujours la chose juste ni l'objet à préférer et à choisir, et la chose déplaisante n'est pas toujours la chose mauvaise ni l'objet à éviter et à rejeter ; le plaisant et le bon, *préyas* et *shréyas,* doivent être clairement démêlés, et c'est la raison juste qui doit choisir, non le caprice de l'émotion. Mais elle y arrive beaucoup mieux quand la suggestion émotive se retire et que le cœur est en repos dans une passivité lumineuse. Alors, l'activité juste du cœur peut aussi venir à la surface et nous nous apercevons que, derrière l'âme de désir tyrannisée par les émotions, attendait depuis toujours une âme d'amour et de joie et de félicité lucides, une psyché pure qui était ennuagée par la déformation de la colère, de la peur, de la haine, de la répulsion, et ne pouvait pas embrasser le monde dans une joie et un

amour impartiaux. Or, le cœur purifié est libre de la colère, libre de la peur, libre de la haine, libre de toute répugnance et de toute répulsion ; il a un amour universel, il peut recevoir avec une douceur et une clarté sans trouble les félicités variées que Dieu lui dispense dans le monde. Mais il n'est pas le mol esclave de l'amour et de la félicité ; il ne désire pas, ne cherche pas à s'imposer comme le maître de l'action. Le processus de sélection nécessaire à l'action est laissé principalement à la bouddhi et, quand la bouddhi a été dépassée, à l'esprit dans la volonté, dans la connaissance et la joie supramentales.

Le mental sensoriel récepteur est la base neuro-mentale des affections ; il reçoit mentalement l'impact des choses et leur donne des réponses mentales de plaisir et de douleur — c'est le point de départ de la dualité émotive sympathie-antipathie. Toutes les émotions du cœur ont un accompagnement neuro-mental correspondant, et nous nous apercevons souvent que même quand le cœur est libéré de toute volonté de dualité, il reste encore une racine perturbatrice dans le mental nerveux, ou un souvenir dans le mental physique, qui s'estompe de plus en plus et finit par prendre un caractère tout à fait physique à mesure qu'il est repoussé par la volonté de la bouddhi. Finalement, ce souvenir devient une simple suggestion du dehors, à laquelle les fibres nerveuses du mental répondent encore à l'occasion, jusqu'à ce qu'elles soient libérées par une pureté complète et plongées dans la même lumineuse universalité de félicité que le cœur pur possède déjà. Le mental actif ou dynamique des impulsions est l'organe ou le canal inférieur du mouvement de réponse ; sa déformation est la soumission aux suggestions de la mentalité émotive et sensorielle impure et au désir du prâna, aux impulsions d'action dictées par le chagrin, la peur, la haine, le désir, la luxure, la convoitise, et toute la séquelle de cette couvée turbulente. Sa forme d'action juste est la force pure d'énergie dynamique, de courage, de puissance de caractère, qui n'agit pas pour elle-même ni en obéissance aux éléments inférieurs mais comme un canal impartial des ordres de l'intelligence et de la volonté pures ou du Pourousha Supramental. Une fois que nous nous sommes débarrassés de ces déformations et que nous avons clarifié le mental et dégagé la place pour ces formes d'action plus vraies, la mentalité inférieure est purifiée et prête à la perfection. Mais cette perfection dépend de la possession d'une bouddhi purifiée et éclairée, car la bouddhi est le pouvoir principal de l'être mental et l'instrument mental principal du Pourousha.

Chapitre 7

Purification

2 -L'intelligence et la volonté

Pour purifier la bouddhi, nous devons d'abord comprendre sa composition assez complexe. Et d'abord, nous devons faire une claire distinction, inconnue du langage ordinaire, entre *manas,* le mental, et *bouddhi,* l'intelligence discernante et la volonté éclairée. Manas est le mental sensoriel. La mentalité première de l'homme n'est pas du tout un instrument de la raison et de la volonté, c'est une mentalité animale, physique ou sensorielle, qui bâtit toute son expérience autour des impressions gravées sur elle par le monde extérieur et par sa propre conscience incarnée qui répond aux stimulants extérieurs de cette sorte d'expérience. La bouddhi n'intervient que comme un pouvoir secondaire qui, dans l'évolution, a pris la première place mais qui dépend encore de l'instrument inférieur dont elle se sert : son fonctionnement dépend du mental sensoriel et elle se débrouille comme elle peut à son niveau supérieur pour appliquer la connaissance et l'action qui lui viennent de cette base physique ou sensorielle, non sans mal ni complications et faux pas. Une mentalité physique ou sensorielle à demi éclairée, tel est le type ordinaire du mental humain.

En fait, le manas est un prolongement du chitta extérieur ; c'est la première organisation de la substance grossière de la conscience quand elle est excitée et réveillée par les contacts extérieurs, *bâhya-sparsha.* Physiquement, nous sommes une âme endormie dans la matière, qui, par l'évolution, est arrivée à l'éveil partiel d'un corps vivant animé par la substance grossière d'une conscience externe plus ou moins sensible et attentive aux impacts du monde extérieur au sein duquel se façonne notre être conscient. Chez l'animal, la substance de cette conscience extrovertie s'organise pour former un sens mental bien réglé, ou organe mental de perception et d'action. En fait, les sens sont le contact mental de la conscience incarnée avec son milieu. Essentiellement, ce

contact est toujours un phénomène mental ; mais en fait, il dépend principalement du développement de certains organes physiques de contact avec les objets et avec leurs propriétés, à la vue desquels il est capable, par habitude, d'attribuer une valeur mentale. Ce que nous appelons les sens physiques comportent un double élément : l'impression neuro-physique de l'objet, et la valeur neuro-mentale que nous lui attribuons ; les deux ensemble constituent notre vision, notre audition, notre odorat, notre goût, notre toucher, avec toute la variété de sensations dont ils sont le point de départ (surtout le toucher) ou le premier agent de transmission. Mais le manas est capable de recevoir des impressions sensorielles et d'en tirer des conséquences par une transmission directe qui ne dépend pas des organes physiques. Ce phénomène est plus marqué chez les créatures inférieures. L'homme, bien qu'il ait effectivement une capacité de sens direct plus grande (le sixième sens dans le mental), l'a laissée en désuétude pour se fier exclusivement à ses sens physiques secondés par l'activité de la bouddhi.

Par conséquent, le manas est avant tout un organisateur de l'expérience des sens ; en outre, il organise les réactions naturelles de la volonté dans la conscience incarnée en se servant du corps comme d'un instrument, c'est-à-dire en se servant des organes d'action ainsi qu'il est dit d'ordinaire. Cette action naturelle comporte également un double élément : une impulsion neuro-physique et, derrière elle, le pouvoir d'évaluation neuro-mental de l'impulsion instinctive de la volonté. Ce double élément constitue le noyau des premières perceptions et actions ; il est commun à toute la vie animale en développement. Mais en outre, dans le manas, ou mental sensoriel, il existe un premier élément de pensée résultante qui accompagne les opérations de la vie animale. De même que le corps vivant possède une action de conscience, *chitta,* qui se traduit par un certain pouvoir de pénétration et de prise de possession et qui sert à former le mental sensoriel, de même le mental sensoriel contient un certain pouvoir de pénétration et de prise de possession qui utilise mentalement les données des sens, les change en perceptions et en idées premières, associe les expériences à d'autres expériences et, d'une manière ou d'une autre, pense, sent et veut sur la base des sens.

Ce mental sensoriel pensant fondé sur les sensations, la mémoire, les associations, les idées premières et les généralisations qui en découlent, ou idées secondes, est commun à toute la vie et toute la mentalité animales développées. Certes, l'homme lui a donné une extension, une portée et une complexité

immenses, impossibles à l'animal, mais s'il s'arrêtait là, il serait encore simplement un animal plus hautement efficace. Il excède la portée et la hauteur animales parce que, dans une mesure plus ou moins grande, il est capable de dégager et de séparer l'action de sa pensée de l'action de la mentalité sensorielle, de se retirer de celle-ci, d'observer ses données et, d'au-dessus, d'agir sur elle par une intelligence séparée et partiellement libre. L'intelligence et la volonté de l'animal sont absorbées dans le mental sensoriel, et par conséquent gouvernées complètement par lui et emportées dans son courant de sensations, de perceptions sensorielles et d'impulsions : elles sont instinctives. L'homme est capable de se servir d'une raison et d'une volonté, d'un mental volontaire intelligent qui pense, s'observe lui-même et observe tout, un mental qui n'est plus absorbé dans le mental sensoriel mais qui agit d'au-dessus et de derrière, indépendamment, avec une certaine séparativité et une certaine liberté. Il réfléchit et possède une certaine liberté relative de volonté intelligente. Il a libéré la bouddhi en lui-même et en a fait un pouvoir séparé.

Mais qu'est-ce que cette bouddhi? Du point de vue de la connaissance yoguique, nous pouvons dire que c'est l'instrument de l'âme (de l'être intérieur conscient dans la nature, du Pourousha) par lequel celle-ci prend une certaine possession consciente et ordonnée d'elle-même et de son milieu. Derrière tout le mécanisme du chitta et du manas se trouve cette âme ou Pourousha ; dans les formes inférieures de la vie, elle est en grande partie subconsciente, endormie ou à demi éveillée, absorbée dans l'action mécanique de la Nature, mais elle s'éveille de plus en plus, vient de plus en plus en avant à mesure qu'elle s'élève dans l'échelle de la vie. Avec l'activité de la bouddhi, commence le processus d'éveil complet. Dans les opérations inférieures du mental, l'âme subit la Nature plutôt qu'elle ne la possède, car, là, elle est entièrement l'esclave du mécanisme qui l'a amenée à une expérience consciente dans un corps. Avec la bouddhi, nous arrivons à une faculté qui est encore un instrument naturel mais par lequel, cependant, la Nature semble aider et armer le Pourousha pour qu'il puisse la comprendre, la posséder et la maîtriser.

Ni la compréhension, ni la possession, ni la maîtrise ne sont complètes, soit parce que la bouddhi elle-même est encore incomplète en nous et seulement à demi développée ou à demi formée, soit parce qu'elle est seulement un instrument spécifiquement intermédiaire et qu'avant de pouvoir acquérir une connaissance et une maîtrise complètes, nous devons nous élever à quelque chose de plus grand que la bouddhi. Pourtant, c'est une étape qui nous conduit

à la connaissance qu'il existe un pouvoir en nous plus grand que la vie animale, une vérité plus grande que les premières vérités ou apparences perçues par le mental sensoriel, et que nous pouvons tenter de parvenir à cette vérité, nous efforcer à un pouvoir d'action et de maîtrise plus grand et plus efficace, à un gouvernement plus réel de notre nature et de la nature des choses autour de nous, à une connaissance plus haute, à une puissance plus haute, à une jouissance plus haute et plus large, à une étendue d'être plus élevée. Quel est donc le but final de cette étape? Évidemment, ce doit être que le Pourousha atteigne à la suprême et totale vérité de lui-même et des choses, à la complète vérité de l'âme ou du moi et à la complète vérité de la Nature, puis à une action et à une position d'être qui résulteront de cette Vérité ou qui coïncideront avec elle et qui seront le pouvoir de cette connaissance plus grande, la jouissance de cet être plus grand et de cette conscience plus grande auxquels il s'ouvre. Tel doit être l'aboutissement final de l'évolution de l'être conscient dans la Nature.

Le but de la purification, de la libération et de la perfection de la bouddhi est donc d'arriver à la vérité totale de notre moi ou Esprit et à la connaissance, à la béatitude, à la grandeur de notre être libre et complet. Mais selon les conceptions courantes, cette libération suppose un rejet de la Nature et non une complète possession de la Nature par le Pourousha. Nous sommes censés parvenir au moi en abolissant l'action de la prakriti. De même qu'en arrivant à la connaissance que le mental sensoriel nous livre seulement des apparences qui asservissent l'âme à la Nature, la bouddhi découvre derrière ces apparences des vérités plus réelles, de même l'âme doit arriver à cette connaissance que la bouddhi aussi, quand elle est tournée vers la Nature, nous livre seulement des apparences qui élargissent notre servitude, et elle doit découvrir derrière cette façade la pure vérité du Moi. Le Moi est tout autre que la Nature, et la bouddhi doit se purifier de tout attachement et de toute préoccupation des choses naturelles ; c'est ainsi seulement qu'elle peut distinguer le moi pur ou Esprit et le séparer des phénomènes de la nature : la connaissance du Moi pur ou Esprit est la seule connaissance réelle ; l'Ananda du Moi pur ou Esprit est la seule jouissance spirituelle ; la conscience et l'être du Moi pur ou Esprit sont le seul être réel et la seule conscience réelle. L'action et la volonté doivent cesser parce que toutes les actions sont de la Nature ; la volonté d'être le Moi pur ou Esprit pur suppose la cessation de toute volonté d'agir.

Mais s'il est vrai que la possession de l'être, de la conscience, de la félicité et du pouvoir du Moi, est la condition de la perfection — car c'est seulement en

connaissant, en possédant et en vivant sa vérité propre que l'âme peut devenir libre et parfaite —, nous affirmons cependant que la Nature est une action et une manifestation éternelles de l'Esprit ; la Nature n'est pas un piège diabolique, pas une masse d'apparences trompeuses engendrées par le désir, les sens, la vie, la volonté et l'intelligence mentales ; ces phénomènes sont des signes, des indices, mais, derrière eux, se trouve la vérité de l'Esprit qui les dépasse et qui se sert d'eux. Nous affirmons qu'il doit exister une gnose et une volonté spirituelles inhérentes par lesquelles l'Esprit caché en tout connaît sa propre vérité, veut, manifeste et gouverne son être dans la Nature ; arriver à cela, communier avec cela, participer à cela, fait nécessairement partie de notre perfection. Le but de la purification de la bouddhi sera donc de parvenir à la possession de la vérité de notre être essentiel, mais aussi à la possession de la suprême vérité de notre être dans la Nature. Pour y parvenir, nous devons d'abord purifier la bouddhi de tout ce qui l'asservit au mental sensoriel, puis, ceci fait, la purifier de ses propres limitations et transformer son intelligence et sa volonté mentales inférieures en l'action supérieure d'une volonté et d'une connaissance spirituelles.

Le mouvement de la bouddhi dans son effort pour dépasser les limites du mental sensoriel a déjà été à demi accompli dans l'évolution humaine ; il fait partie du fonctionnement général de la Nature dans l'homme. L'action originelle du mental pensant, de l'intelligence et de la volonté dans l'homme, est une action asservie. Cette action se soumet au témoignage des sens, aux ordres des convoitises vitales, des instincts, des désirs et des émotions, aux impulsions du mental sensoriel dynamique, et elle tente simplement de leur donner une direction plus ordonnée et quelque succès pratique. Mais l'homme dont la raison et la volonté sont conduites et dominées par le mental inférieur représente un type inférieur de nature humaine, et la partie de notre être conscient qui consent à cette domination est la partie la plus basse de notre état humain. Le fonctionnement supérieur de la bouddhi consiste à dépasser et à gouverner le mental inférieur ; certes pas à se débarrasser de lui, mais à hisser toute cette première ébauche de fonctionnement au niveau plus noble de la volonté et de l'intelligence. Les impressions du mental sensoriel sont utilisées par une pensée qui les dépasse et qui arrive à des vérités que ces impressions ne fournissent pas : des vérités idéatives de la pensée, des vérités philosophiques et scientifiques ; un mental pensant, découvreur, philosophique, qui surmonte, rectifie et domine les premières impressions du mental sensoriel. La mentalité

impulsive et réactive des sensations, les convoitises vitales et le mental de désir émotif, sont pris en main par la volonté intelligente et surmontés, rectifiés, dominés par un mental éthique supérieur qui découvre et impose la loi d'une impulsion juste, d'un désir juste, d'une émotion juste, d'une action juste. La mentalité réceptrice des sensations et ses jouissances grossières, le mental émotif et le mental de la vie, sont pris en main par l'intelligence et sont surmontés, rectifiés et dominés par un mental esthétique plus profond et plus heureux qui découvre et leur impose une loi de félicité et de beauté vraies. Toutes ces formations nouvelles sont utilisées par un Pouvoir d'ensemble de notre être intellectuel, pensant et volitif, dans une âme où gouvernent l'intellect, l'imagination, le jugement, la mémoire, la volonté, le discernement de la raison et les sentiments idéaux, et qui se sert de tout cela pour connaître, se développer, expérimenter, découvrir, créer, réaliser ; une âme qui aspire, lutte, s'élève intérieurement et tente de transformer la vie de l'âme dans la Nature en quelque chose de plus haut. L'âme de désir primitive ne gouverne plus l'être. C'est encore une âme de désir, mais elle est refrénée et gouvernée par un pouvoir supérieur qui a tiré au jour les divinités de la Vérité, de la Volonté, du Bien, du Beau, et tente d'y soumettre la vie. L'âme de désir et le mental grossier essayent de se convertir en une âme idéale et en un mental idéal ; le degré auquel nous découvrons et instaurons en nous une certaine influence et harmonie de cet être conscient supérieur donne la mesure de notre humanité grandissante.

Mais c'est là encore un mouvement très incomplet. Nous nous apercevons qu'il progresse vers un état de plus en plus complet à mesure que nous parvenons à deux sortes de perfection ; d'abord un détachement croissant de la domination des suggestions inférieures ; ensuite la découverte croissante d'un Être indépendant, d'une Lumière, d'un Pouvoir et d'un Ânanda qui dépassent et transforment notre humanité normale. Le mental éthique se perfectionne à mesure qu'il se détache du désir, des suggestions des sens, des impulsions, des actes dictés par l'habitude, et qu'il découvre un moi de Rectitude, d'Amour, d'Énergie et de Pureté, en lequel il trouve son achèvement et dont il fait la base de tous ses actes. Le mental esthétique se perfectionne à mesure qu'il se détache de tous ses plaisirs plus grossiers et des critères extérieurs conventionnels de la raison esthétique, et qu'il découvre un moi indépendant, un esprit de Beauté pure et de Félicité infinie qui apporte sa lumière et sa joie aux matériaux de la sensibilité. Le mental de connaissance se perfectionne quand il se retire des

impressions, des dogmes, des opinions, et qu'il découvre une lumière d'intuition et de connaissance spontanée qui illumine tout le fonctionnement des sens et de la raison, toute son expérience de lui-même et du monde. La volonté se perfectionne quand elle se retire de ses impulsions et de ses ornières de réalisation habituelles, qu'elle passe derrière et découvre le pouvoir intérieur de l'Esprit qui est la source d'une action lumineuse et intuitive et d'une création originelle harmonieuse.

Dès lors, le mouvement de perfection est sorti de la domination de la nature inférieure et s'approche d'une réflexion pure et puissante de l'être, du pouvoir, de la connaissance et de la félicité de l'Esprit ou Moi dans la bouddhi.

Le yoga de la perfection de soi consiste à rendre ce double mouvement aussi absolu que possible. Toute intrusion du désir dans la bouddhi est une impureté. Une intelligence teintée par le désir est une intelligence impure et elle déforme la Vérité ; la volonté teintée par le désir est une volonté impure et elle appose son sceau de déformation, de douleur et d'imperfection sur l'activité de l'âme. Toute intrusion des émotions de l'âme de désir est une impureté et, de même, déforme la connaissance et l'action. Toute sujétion de la bouddhi aux sensations et aux impulsions est une impureté. La pensée et la volonté doivent faire un pas en retrait, se détacher des désirs et des émotions troublantes, des impulsions égarantes ou asservissantes, et agir indépendamment, jusqu'au jour où elles peuvent découvrir un guide plus grand qu'elles : une Volonté — Tapas ou Shakti divine — qui prendra la place du désir, de la volonté mentale et des impulsions mentales, un Ânanda ou une félicité pure de l'esprit, et une connaissance spirituelle illuminée, qui s'exprimeront par l'action de cette Shakti. Ce détachement complet — impossible sans un empire de soi, sans une égalité et un calme entiers, *shama*, *samatâ*, *shânti* — est le chemin le plus sûr de la purification de la bouddhi. Seul un mental calme, égal, détaché, peut refléter la paix et servir de base à l'action de l'esprit libéré.

La bouddhi elle-même est alourdie par un fonctionnement mélangé et impur. Si nous la réduisons à ses formes propres, nous nous apercevons que son fonctionnement comporte trois degrés ou niveaux d'élévation. D'abord sa base inférieure qui est une activité habituelle, coutumière, qui sert de trait d'union entre la raison supérieure et le mental sensoriel : c'est une sorte de compréhension courante. Cette compréhension elle-même dépend du témoignage des sens et des règles d'action que la raison déduit des perceptions et de l'attitude du mental sensoriel vis-à-vis de la vie. Elle n'est pas capable par

elle-même de se former une volonté et une pensée pures, mais elle se sert des opérations de la raison supérieure pour en tirer la monnaie courante des opinions, des normes de pensée coutumières ou des critères d'action. Si nous opérons une sorte d'analyse pratique du mental pensant et retranchons cet élément pour en séparer la raison supérieure, libre, observatrice et silencieuse, nous nous apercevons que cette compréhension courante commence à tourner en rond futilement, qu'elle répète ses opinions toutes faites, ses réponses habituelles aux impressions du dehors et qu'elle est incapable de toute adaptation et de toute initiative forte. À mesure qu'elle sent que la raison supérieure refuse son consentement, elle commence à fléchir, à perdre confiance en elle-même et en ses formes, ses habitudes, à se méfier de l'activité intellectuelle et à tomber dans la désuétude et le silence. La tranquillisation de ce mental pensant courant qui tourne et court et se répète, constitue la partie principale du silence mental et c'est l'une des disciplines les plus efficaces du yoga.

Mais cette raison supérieure elle-même comprend un premier niveau d'intellectualité dynamique et pragmatique dont le mobile réel est la création, l'action, la volonté, et où la pensée et la connaissance sont utilisées pour former des structures et des propositions de base servant principalement à l'exécution pratique. Pour cette raison pragmatique, la vérité est simplement une formation de l'intellect servant à exécuter l'action de la vie intérieure et extérieure. Si nous retranchons cette raison pragmatique pour en séparer la raison plus haute encore qui cherche à réfléchir impersonnellement la Vérité au lieu de créer personnellement quelque vérité pratique, nous nous apercevons alors que cette raison pragmatique peut, certes, mettre en branle, faire progresser et élargir notre expérience par une connaissance dynamique, mais qu'elle est obligée de dépendre de la compréhension courante qui est son support et sa base : elle s'appuie de tout son poids sur la vie et le devenir. Par conséquent, elle est en soi un mental de la Volonté de vivre et d'agir : c'est un mental de Volonté plus qu'un mental de connaissance ; elle ne vit pas dans la Vérité sûre, constante, éternelle, mais en des aspects successifs et changeants de la Vérité aux fins des formes mouvantes de notre vie et de notre devenir ou, tout au plus, pour aider la vie à grandir et à progresser. À lui seul, ce mental pragmatique ne peut nous fournir ni un fondement stable ni un but permanent ; il vit dans la vérité du moment et non dans la vérité de l'éternité. Mais quand il est purifié de cette dépendance de la compréhension coutumière, c'est un grand créateur et, en

s'associant à la raison mentale supérieure, il devient un canal puissant et un serviteur hardi de l'exécution de la Vérité dans la vie. La valeur de son œuvre dépendra de la valeur et du pouvoir de la raison supérieure en quête de la vérité. Mais, par lui-même, c'est un jouet du temps et un esclave de la vie. Le chercheur de Silence doit le rejeter de lui ; le chercheur de la Divinité intégrale doit passer au-delà, il doit remplacer et transformer ce mental pensant absorbé dans la vie par une Volonté d'exécution spirituelle plus vaste : la Vérité-Volonté de l'Esprit.

Le troisième et le plus noble niveau de la volonté et de la raison intellectuelles est une intelligence qui cherche une réalité universelle ou une Vérité plus haute encore, indépendante, par amour de cette Vérité, et qui essaye de vivre dans cette Vérité. C'est essentiellement un mental de connaissance, et en second lieu seulement un mental de volonté. Poussé à l'extrême, il devient souvent incapable de volonté, sauf la seule volonté de connaître ; pour agir, il dépend de l'aide du mental pragmatique et, par suite, dans l'action, l'homme tend à déchoir de la pureté de la Vérité professée par sa connaissance la plus haute et à tomber dans une réalisation mélangée, inférieure, instable et impure. L'écart, pour ne pas dire l'opposition, entre la connaissance et la volonté est l'un des défauts principaux de la bouddhi humaine. Mais il est d'autres limitations inhérentes à la pensée humaine. En l'homme, cette bouddhi supérieure ne fonctionne pas dans sa pureté naturelle : elle est assaillie par les défauts de la mentalité inférieure, continuellement obscurcie par elle, déformée, voilée, obstruée ou estropiée dans son action naturelle. Même purifiée autant qu'il se peut de cette habitude de dégradation mentale, la bouddhi humaine reste encore un pouvoir qui cherche la Vérité, certes, mais qui ne la possède jamais pleinement ni directement ; elle peut seulement refléter la vérité de l'esprit et tenter de se l'approprier en y ajoutant une valeur mentale limitée et une structure mentale tranchante. Et elle ne reflète pas intégralement non plus : elle se saisit d'une totalité vague, ou d'une somme de détails limités. D'abord, elle saisit telle ou telle réflexion partielle, puis, par soumission à l'habitude du mental coutumier, en fait une opinion fixe qui l'emprisonne ; toute vérité nouvelle est jugée par rapport à la position qu'elle s'est ainsi formée et se trouve donc colorée d'un préjugé limitatif. Même si on la libère autant que possible de cette habitude d'opinion limitative, elle reste encore soumise à une autre affliction : le besoin d'exécution immédiate du mental pragmatique ; celui-ci ne lui donne pas le temps de progresser vers une vérité plus vaste et, par le pouvoir

de sa réalisation pratique, la fixe dans ce qu'il a déjà jugé, connu et vécu. Libérée de toutes ces chaînes, la bouddhi peut devenir un réflecteur pur et flexible de la Vérité, ajoutant une lumière à une autre, avançant de réalisation en réalisation. Alors elle n'est plus limitée que par ses propres limitations inhérentes.

Ces limitations sont de deux sortes principalement. D'abord, les réalisations de la bouddhi sont seulement des réalisations mentales ; pour parvenir à la Vérité même, nous devons dépasser la bouddhi mentale. En outre, la nature du mental empêche la bouddhi d'unifier effectivement les vérités qu'elle saisit. Elle peut seulement les mettre côte à côte et voir des oppositions ou effectuer une sorte de combinaison partielle aux fins d'une exécution pratique. Mais finalement, elle s'aperçoit que les aspects de la Vérité sont infinis et qu'aucune de ses formes intellectuelles n'est tout à fait valable, parce que l'esprit est infini et qu'en l'esprit tout est vrai ; or, rien dans le mental ne peut donner la totalité de la vérité de l'esprit. Ainsi, ou bien la bouddhi devient le pur miroir d'innombrables réflexions et elle reflète indifféremment toute vérité qui vient tomber sur elle, mais alors elle est inefficace et, quand elle se tourne vers l'action, incapable de décision ou bien incohérente, ou elle doit faire une sélection et agir comme si ce fragment était la vérité tout entière, bien qu'elle sache qu'il en est autrement. Elle agit dans les limites inexorables de l'Ignorance tout en possédant une Vérité beaucoup plus grande que son action. Mais elle peut aussi se détourner de la vie et de la pensée et chercher à se dépasser elle-même et à passer dans la Vérité qui est au-delà. Elle peut y parvenir en se saisissant de quelque aspect, quelque principe, quelque symbole ou signe de la réalité et le pousser à son aboutissement absolu qui engloutit tout et exclue tout le reste, ou bien saisir et réaliser quelque vague idée d'Être, ou de Non-Être, d'où toute pensée et toute vie tombent dans la cessation. La bouddhi se plonge dans un sommeil lumineux et l'âme passe en quelque hauteur ineffable de l'existence spirituelle.

Par conséquent, quand on travaille sur la bouddhi, on est obligé de choisir l'une ou l'autre de ces possibilités, à moins de tenter l'aventure plus rare de soulever l'âme au-dessus de l'être mental et de la faire entrer en la gnose spirituelle pour voir ce que nous pouvons découvrir au cœur même de cette lumière et de ce pouvoir suprêmes. Cette gnose contient le soleil de la Connaissance-Volonté divine qui brûle dans les cieux de l'Être conscient suprême ; pour elle, l'intelligence et la volonté mentale sont seulement des

foyers de réflexion qui renvoient des rayons diffus et défléchis. Elle possède l'unité divine et, pourtant, ou plutôt à cause de cela même, elle peut gouverner la multiplicité et la diversité : toutes les sélections, les limitations ou les combinaisons qu'elle effectue ne lui sont pas imposées par l'Ignorance mais se modèlent spontanément par le pouvoir de Connaissance divine qu'elle contient. Une fois conquise, la gnose peut se projeter sur la totalité de la nature et diviniser l'être humain. Il est impossible de s'élever jusque-là d'un seul coup ; si on le pouvait, ce serait une projection violente et subite, une percée ou une échappée par les portes du soleil, *soûryasya dvârâ,* d'où il serait à peu près impossible de revenir. Il faut former une sorte de lien ou de pont : un mental intuitif ou illuminé, qui n'est pas la gnose directe mais où peut se préparer un premier corps dérivé de la gnose. Au début, ce mental illuminé sera un pouvoir mélangé ; il faudra le purifier de toute dépendance mentale et des formes mentales afin que tous les vouloirs et toutes les pensées se convertissent en une vision de pensée et en une volonté-vision de la vérité par un discernement illuminé, une intuition, une inspiration, une révélation. Ce sera la purification finale de l'intelligence et la préparation à la siddhi de la gnose.

Chapitre 8

La Libération de l'Esprit

La purification de l'être mental et du prâna psychique prépare le terrain de la libération spirituelle (nous laisserons de côté, pour le moment, la question de la purification physique du corps et du prâna physique, quoiqu'elle soit également nécessaire à une perfection intégrale). *Shouddhi* est la condition de *moukti.* Toute purification est une libération, une délivrance, car c'est rejeter les imperfections et les confusions qui obscurcissent, lient, limitent : la purification du désir apporte la liberté du prâna psychique ; la purification des émotions fausses et des réactions troublantes apporte la liberté du cœur ; la purification de la pensée du mental sensoriel limité et obscurcissant apporte la liberté de l'intelligence ; la purification de l'intellectualité proprement dite donne la liberté de la gnose. Mais tout ceci représente seulement une libération des instruments. La liberté de l'âme, moukti, est d'une nature plus vaste et plus essentielle ; c'est l'ouverture de la limitation mortelle à l'immortalité illimitée de l'Esprit.

Selon certaines conceptions, la libération est le rejet de toute la nature, l'état silencieux de l'être pur, le nirvâna ou extinction, une dissolution de l'existence naturelle en quelque Absolu indéfinissable, *môksha.* Mais une béatitude absorbée et engloutie, la vastitude d'une paix inactive, la délivrance de l'extinction de soi ou l'engloutissement en l'Absolu ne sont pas notre but. Pour nous, l'idée de libération, *moukti,* correspond seulement au changement intérieur commun à toute expérience de ce genre ; il est essentiel à la perfection, indispensable à la liberté spirituelle. Nous nous apercevons alors que ce changement implique toujours deux choses : un rejet et une intégration, un côté négatif et un côté positif ; le mouvement de liberté négatif est une libération des liens principaux ou nœuds-clefs de l'âme de la nature inférieure ; le côté positif est une ouverture à l'existence spirituelle supérieure ou une croissance en elle. Mais quels sont ces nœuds-clefs, ces autres torsions plus profondes que les nœuds instrumentaux du mental, du cœur et de la force de vie psychique? Dans

la Guîtâ, ils sont indiqués avec une grande force et une insistance continuelle et catégorique ; leur nombre est de quatre : le désir, l'ego, les dualités et les trois "gouna" de la Nature, car, selon l'idée de la Guîtâ, être libre, *moukta,* c'est être sans désir et sans ego, c'est posséder l'égalité de l'âme, de l'esprit et du mental, et être *nistraïgounya* [Sans aucun des trois gouna.]. Nous pouvons adopter cette description, car son ampleur couvre tout l'essentiel. D'autre part, le côté positif de la liberté est d'être universel dans l'âme, transcendantalement "un" avec Dieu en esprit, et en possession de la nature divine la plus haute — nous pourrions dire : semblable à Dieu ou uni à lui en la loi de notre être. Tel est le sens plein et total de la libération, et telle est la liberté intégrale de l'esprit.

Déjà, nous avons été amené à parler de la purification du désir psychique ; la convoitise du prâna est sa base évolutive ou, pourrait-on dire, sa base pratique. Mais tout cela se situe dans la nature mentale et psychique ; l'absence spirituelle de désir a une signification beaucoup plus vaste et plus essentielle ; car le désir a un double nœud, un nœud inférieur dans le prâna, ou convoitise dans les instruments, et un nœud très subtil dans l'âme elle-même, dont la bouddhi est le premier support ou *pratishthâ,* et c'est là l'origine profonde des mailles de notre esclavage. Si nous regardons d'en bas, le désir se présente à nous comme une convoitise de la force de vie qui se subtilise dans les émotions et se change en convoitise du cœur, puis se subtilise encore davantage dans l'intelligence et se change en convoitise et préférence ou passion du goût esthétique, éthique, dynamique ou rationnel de la bouddhi. Ce désir est essentiel à l'homme ordinaire ; il ne peut pas vivre ni agir en tant qu'individu sans nouer toute son action autour de quelque convoitise, préférence ou passion plus ou moins élevée. Mais si nous sommes capables de regarder le désir d'en haut, nous nous apercevons que c'est une volonté de l'esprit qui soutient le désir des instruments. Il existe une volonté, *tapas, shakti,* par laquelle l'esprit caché impose à ses membres extérieurs toute leur action et en tire une félicité active ou ânanda de son être qu'ils partagent très obscurément et imparfaitement, à supposer qu'ils en soient conscients. Ce tapas est la volonté de l'esprit transcendant qui engendre le mouvement universel, de l'esprit universel qui soutient et anime le mouvement universel, de l'esprit individuel libre qui est le centre d'âme de cette multiplicité. C'est une seule et unique volonté, libre dans toutes ces positions en même temps, qui embrasse tout, harmonieuse, unifiée ; quand nous vivons et agissons en l'esprit, nous nous apercevons que cette volonté est la volonté de la félicité d'être spirituelle, spontanée, lumineuse,

satisfaite et béatifique, sans effort et sans désir, qui se réalise et se possède elle-même automatiquement.

Mais dès que l'âme individuelle s'écarte de la vérité universelle et transcendante de son être, qu'elle se penche vers l'ego et veut faire de ce tapas ou volonté quelque chose qui lui appartienne en propre, une énergie personnelle séparée, cette volonté change de caractère : elle devient un effort, une tension, une chaleur de force, qui a peut-être les joies enflammées de sa réalisation et de sa possession, mais aussi ses retours affligeants et la douleur du labeur. C'est ce tapas qui, en chaque instrument, se change en volonté (intellectuelle, émotive, dynamique, sensorielle ou vitale) de désir, d'envie, de convoitise. Même quand les instruments *per se* sont purifiés de leur apparente initiative propre et de leur genre particulier de désir, ce tapas imparfait peut encore subsister, et tant qu'il voile la source ou déforme le caractère de l'action intérieure, l'âme n'a pas la béatitude de la liberté, ou elle ne peut l'avoir qu'en se refusant à toute action ; et même, s'il est permis à ce tapas de persister, il rallumera les désirs prâniques ou autres, ou tout au moins jettera sur l'être l'ombre de leur souvenir. Cette semence spirituelle, ou commencement de désir, doit également être expulsée, abandonnée, rejetée ; le sâdhak doit ou bien choisir une paix active et un silence intérieur complet, ou bien perdre toute initiative individuelle (*sankalpârambha*) en union avec la volonté universelle ou tapas de la Shakti divine. La manière passive consiste à être immobile intérieurement, sans effort, sans souhait, sans attente ni aucun penchant à l'action, *nishtchéshta*, *anîha, nirapéksha, nivritta* ; la manière active consiste également à être immobile et impersonnel dans le mental, mais à laisser la Volonté suprême dans sa pureté spirituelle agir à travers les instruments purifiés. Dès lors, si l'âme reste au niveau de la mentalité spiritualisée, elle devient un simple instrument, mais elle est elle-même sans initiative ou sans action, *nishkriya, sarvârambha-parityâguî.* Mais si elle s'élève jusqu'à la gnose, elle est à la fois un instrument et un participant à la béatitude de l'action divine et à la béatitude de l'Ananda divin : elle unit en soi la *prakriti* et le *pourousha.*

La tendance égoïste, la tournure séparatiste de l'être, est le pivot de l'esclavage et de tout l'encombrement laborieux de l'ignorance. Tant que nous ne sommes pas libres du sens de l'ego, il ne peut pas y avoir de liberté réelle. Il est dit que le siège de l'ego est dans la bouddhi : c'est une ignorance du discernement mental et de la raison qui font une distinction fausse et prennent l'individualisation du mental, de la vie et du corps pour une vérité d'existence

séparative et se laissent détourner de la vérité réconciliatrice supérieure qu'est l'unité de toute existence. Quoi qu'il en soit, dans l'homme, c'est surtout l'idée d'ego qui soutient le mensonge de l'existence séparative ; par conséquent, le remède efficace est de se débarrasser de cette idée et d'insister sur l'idée contraire d'unité, du moi unique, de l'esprit unique, de l'être unique de la Nature ; mais à lui seul, ce remède n'est pas absolument efficace. Car l'ego, bien qu'il se soutienne par cette idée d'ego, *aham-bouddhi,* trouve un très puissant moyen de persistance obstinée ou passionnée dans l'activité coutumière du mental sensoriel, dans le prâna et dans le corps. Il n'est pas tout à fait possible ni tout à fait efficace de rejeter de nous l'idée d'ego tant que ces instruments n'ont pas subi une purification, car leur action tenacement égoïste et séparative emporte la bouddhi (comme un bateau par le vent sur la mer, ainsi qu'il est dit dans la Guîtâ), obscurcit sans cesse la connaissance dans l'intelligence ou la voile momentanément et il faut la rétablir encore et encore : un vrai labeur de Sisyphe. Mais si les instruments inférieurs ont été purifiés du désir, de l'envie, de la volonté égoïstes, de la passion égoïste, de l'émotion égoïste, et la bouddhi elle-même de l'idée et de la préférence égoïstes, alors la connaissance de la vérité spirituelle de l'unité peut trouver une base solide. Jusque-là, l'ego prend toutes sortes de formes subtiles et nous nous imaginons en être libres alors que nous agissons en fait comme ses instruments ; tout ce que nous avons réussi à obtenir est un certain équilibre intellectuel, qui n'est pas la vraie libération spirituelle. En outre, il ne suffit pas de rejeter le sens actif de l'ego ; ce rejet peut simplement amener un état inactif de la mentalité : une certaine quiétude passive et inerte de l'être séparé peut prendre la place de l'égoïsme actif, ce qui n'est pas la vraie libération non plus. Le sens de l'ego doit être remplacé par l'unité avec le Divin transcendant et avec l'existence universelle.

Cette nécessité tient au fait que la bouddhi est seulement une *pratishthâ,* un support principal du sens de l'ego dans son jeu innombrable, *ahankâra,* mais à l'origine, la bouddhi est une dégradation ou une déformation de la vérité de notre être spirituel. La vérité de l'être est une existence transcendante, un moi ou esprit suprême, une âme de l'existence hors du temps, un éternel, un Divin, ou même, pouvons-nous dire par rapport aux conceptions mentales courantes de la Divinité, un supra-Divin qui est ici-bas immanent, embrassant tout, engendrant tout et gouvernant tout, un grand Esprit universel ; et l'individu est un pouvoir d'être de l'Éternel, un pouvoir conscient et éternellement capable de

relations avec Lui, mais “un” aussi avec Lui au centre de la réalité de son existence éternelle. Cette vérité, l’intelligence peut la saisir et, quand elle est purifiée, elle peut la refléter, la transmettre, la posséder d’une façon dérivée ; mais c’est seulement en l’esprit que cette vérité peut être entièrement réalisée, vécue et devenir un fait. Quand nous vivons en l’esprit, non seulement nous connaissons mais nous sommes cette vérité de notre être. Dès lors, en l’esprit, dans la béatitude de l’esprit, l’individu jouit de son unité avec l’existence universelle, de son unité avec le Divin hors du temps et de son unité avec les autres êtres ; tel est le sens essentiel de la libération spirituelle de l’ego. Mais dès l’instant où l’âme se penche vers la limitation mentale, un certain sens de séparativité spirituelle apparaît, qui a ses joies, mais qui peut à tout moment retomber complètement dans le sens de l’ego, dans l’ignorance, l’oubli de l’unité. Pour se débarrasser de cette séparativité, certains tentent de s’absorber dans l’idée et la réalisation du Divin ; certaines formes d’ascèse spirituelle inclinent pour une sorte de labeur d’abolition de tout l’être individuel et de rejet de toutes les relations individuelles et universelles avec le Divin, aboutissant à un engloutissement extatique ; d’autres disciplines inclinent pour une concentration absorbée en lui au lieu du monde, ou une vie continuellement et intensément absorbée en sa présence, *sâyoudjya*, *sâlôkya, sâmîpya moukti.* Le moyen que nous proposons pour le yoga intégral est une élévation de l’être tout entier et un don de soi total au Divin de sorte que non seulement nous devenons “un” avec lui en notre existence spirituelle, mais nous demeurons aussi en lui et lui en nous, si bien que toute la nature est pleine de sa présence et se change en la nature divine : notre esprit, notre conscience, notre vie et notre substance ne font qu’un avec le Divin, et en même temps nous vivons et nous nous mouvons en cette unité et nous en avons la joie variée. Cette libération intégrale de l’ego en l’esprit et en la nature divine ne peut être que relativement complète à notre niveau actuel, mais elle commence à devenir absolue lorsque nous nous ouvrons à la gnose et gravissons ses degrés. Telle est la perfection libérée.

La libération de l’ego et la libération du désir forment à elles deux la base de la liberté spirituelle centrale. La sensation, l’idée, l’expérience d’être une personne séparée et indépendante dans l’univers, toute la formation de la conscience et de la force de l’être dans le moule de cette expérience, sont à la racine de toute souffrance, toute ignorance et de tout mal. Cette séparation falsifie, non seulement dans la pratique mais dans la connaissance, toute la vérité vraie des choses ; elle limite l’être, limite la conscience, limite le pouvoir

de notre être, limite la béatitude de notre être, et cette limitation engendre à son tour une fausse manière d'exister, une fausse manière d'être conscient, une fausse manière de se servir du pouvoir de notre être et de notre conscience, et des formes fausses, perverses, contraires à la félicité de l'existence. L'âme limitée dans l'être et isolée en son milieu ne se sent plus en unité ni en harmonie avec son Moi, avec Dieu, avec l'univers, avec tout ce qui l'entoure et, au contraire, se trouve en contradiction avec l'univers, en conflit et en désaccord avec les autres êtres qui sont ses autres moi mais qu'elle traite comme des non-moi ; tant que durent ce désaccord et cette différence, elle ne peut pas posséder son monde et elle ne peut pas jouir de la vie universelle : elle est pleine de malaises, de peurs, d'afflictions de tous genres, en lutte douloureuse pour se conserver et s'agrandir et posséder son entourage — car posséder son monde est la nature même de l'esprit infini et le besoin nécessaire de tout être. Les satisfactions qu'elle tire de ce labeur et de cet effort sont de nature réduite, perverse, insatisfaisante, car la seule vraie satisfaction pour elle est de croître, de retourner à elle-même de plus en plus, de réaliser quelque accord et quelque harmonie, de se créer elle-même et de se réaliser heureusement, mais le peu qu'elle est capable d'atteindre avec la conscience de l'ego est toujours limité, incertain, imparfait, transitoire. Elle est aussi en guerre avec son propre moi ; d'abord parce que n'étant plus en possession de la vérité centrale qui harmonise son être, elle ne peut pas gouverner convenablement les éléments de sa nature ni mettre en accord leurs tendances, leurs pouvoirs, leurs exigences : elle n'a pas le secret de l'harmonie parce qu'elle n'a pas le secret de sa propre unité ni de sa propre possession ; ensuite, n'étant pas en possession de son moi supérieur, elle doit lutter pour le trouver sans qu'il lui soit permis d'être en paix tant qu'elle n'est pas en possession de son être vrai suprême. Tout ceci veut dire qu'elle n'est pas unie à Dieu ; car être uni à Dieu, c'est être uni à soi-même, uni à l'univers et uni à tous les êtres. Cette unité est le secret de l'existence divine et vraie. Mais l'ego ne peut pas y atteindre, parce qu'il est essentiellement séparatif et parce que, même vis-à-vis de nous et de notre propre existence psychologique, c'est un faux centre d'unité ; il essaye de trouver l'unité de notre être en s'identifiant à une personnalité mentale, vitale et physique changeante, et non au moi éternel de notre existence totale. C'est seulement en le moi spirituel que nous pouvons posséder l'unité vraie, car là, l'individu s'élargit à la mesure de son être total et se trouve "un" avec l'existence universelle et avec la Divinité transcendante.

Toute la difficulté et la souffrance de l'âme viennent de cette fausse manière d'existence, égoïste, séparative. N'étant pas en possession de sa libre existence indépendante, *anâtmavân,* l'âme est limitée dans sa conscience et donc limitée dans la connaissance ; et cette connaissance limitée se traduit par une connaissance falsificatrice. Une lutte pour revenir à la connaissance vraie lui est imposée, mais dans le mental séparatif, l'ego se satisfait de faux-semblants et de fragments de connaissance qu'il met bout à bout pour se faire quelque notion de conduite fausse ou imparfaitement totale, et cette connaissance fait faillite, et il doit l'abandonner pour se mettre de nouveau à la poursuite de la seule chose à connaître. Cette "chose" unique est le Divin, le Moi, l'Esprit, en lequel l'être universel et l'être individuel découvrent enfin leur fondement vrai et leur harmonie véritable. De plus, étant limitée dans sa force, l'âme prisonnière de l'ego est pleine d'incapacités de toutes sortes : la connaissance fausse s'accompagne d'une volonté fausse, de tendances et d'impulsions fausses de l'être ; le sens aigu de cette fausseté est à l'origine de la conscience humaine du péché. Cette déficience de sa nature, elle tente de la rectifier par des règles de conduite qui l'aideront à remplacer la conscience égoïste et les satisfactions égoïstes du péché par la conscience égoïste et la satisfaction égoïste de la vertu, à remplacer l'égoïsme râdjasique par l'égoïsme sâttvique. Mais le péché originel doit être guéri, qui est de la séparation de son être et de sa volonté d'avec l'Etre divin et d'avec la Volonté divine ; quand elle retourne à l'unité avec la Volonté divine et avec l'Être divin, l'âme s'élève au-dessus du péché et de la vertu, elle entre en la pureté et en la sécurité infinies et indépendantes de sa propre nature divine. Ses incapacités, elle tente de les rectifier en systématisant sa connaissance imparfaite et en disciplinant sa volonté et sa force mal éclairées, en les gouvernant par quelque effort systématique de la raison ; mais toujours, nécessairement, elle aboutit à des normes d'action fluctuantes et claudiquantes et à un degré de capacité limité, incertain. C'est seulement quand elle retourne à la vaste unité de l'esprit libre, *bhoûmâ,* que l'action de sa nature peut fonctionner parfaitement comme un instrument de l'Esprit infini et selon le rythme de l'Exactitude, de la Vérité et du Pouvoir qui sont le propre de l'âme libre agissant du centre suprême de son existence. Finalement, étant limitée dans la félicité d'être, l'âme est incapable de saisir la sûre béatitude parfaite et indépendante de l'esprit, ni la félicité, l'Ananda de l'univers, qui fait mouvoir le monde ; elle peut simplement suivre la ronde mélangée et changeante des plaisirs et des peines, des joies et des chagrins, ou bien elle doit se réfugier en

quelque inconscience consciente ou dans une neutre indifférence. Le mental de l'ego est incapable de faire autrement, et l'âme qui s'est extériorisée dans l'ego est soumise à cette jouissance peu satisfaisante de l'existence, une jouissance accessoire, imparfaite, souvent perverse, troublée, voire même nulle ; pourtant, tout le temps, l'Ananda spirituel et universel est au-dedans, dans le moi, en l'esprit, dans son unité secrète avec Dieu et avec l'existence. Rejeter la chaîne de l'ego et revenir au moi libre, à l'être spirituel immortel, tel est le retour de l'âme à sa propre divinité éternelle.

La volonté d'existence séparative imparfaite, ce faux Tapas qui pousse l'âme dans la Nature à vouloir s'individualiser — individualiser son être, sa conscience, sa force d'être, sa félicité d'existence — d'une manière séparative, et à posséder personnellement ces choses, de son propre droit et non du droit de Dieu et de l'unité universelle, est ce qui produit la déformation et ce qui crée l'ego. Se détourner de ce désir originel est donc essentiel : revenir à la volonté sans désir pour qui toute la jouissance d'être et toute la volonté d'être sont celles d'un Ânanda libre, universel, unifiant. Ces deux libérations n'en font qu'une : se libérer de la volonté qui est de la nature du désir et se libérer de l'ego ; l'unité qui résulte de l'heureuse perte de la volonté de désir et de l'ego est l'essence même de la Moukti.

Chapitre 9

La Libération de la Nature

Les deux côtés de notre être — l'âme consciente qui fait les expériences, et la Nature exécutrice qui offre continuellement et diversement à l'âme ses expériences — déterminent par leur rencontre toutes les tribulations de notre condition intérieure et ses réponses. La Nature apporte sa contribution avec le caractère des événements et la forme des instruments de l'expérience ; l'âme répond en acquiescant aux déterminations naturelles de la réaction à ces événements, ou en ayant la volonté d'une autre détermination qu'elle impose à la nature. L'acquiescement de la conscience de l'ego instrumental et la volonté de désir constituent le consentement originel à la chute du moi aux niveaux inférieurs de l'expérience où il oublie la nature divine de son être ; rejeter ces deux éléments et revenir au moi libre et à la volonté de la félicité d'être divine, telle est la libération de l'esprit. Mais par ailleurs, reste la contribution de la Nature elle-même à cet enchevêtrement mélangé : les actes et les œuvres qu'elle impose à l'expérience de l'âme une fois ce premier consentement originel accordé et devenu la loi de toutes les transactions extérieures. Les contributions essentielles de la Nature sont de deux sortes : les gouna et les dualités. L'action inférieure de la Nature au sein de laquelle nous vivons se caractérise par certains modes qualitatifs essentiels qui constituent tout le substratum de cette infériorité. L'effet constant de ces modes sur l'âme et sur ses pouvoirs naturels, mental, vital et corps, crée une expérience de discorde et de division, une lutte de contraires, *dvandva*, un mouvement mécanique ou une oscillation de toute son expérience entre des paires de contraires constants ou un mélange de paires, de positifs et de négatifs combinés : les dualités. Une libération complète de l'ego et de la volonté de désir doit apporter une supériorité sur les modes qualitatifs de la Nature inférieure, *traïgounyâtîtya*, une délivrance de cette expérience mélangée et discordante, une cessation ou une dissolution de cette dualité d'action de la Nature. Mais de ce côté aussi, il existe deux sortes de

liberté. Une libération de la Nature en l'immobilité béatifique de l'esprit : telle est la première forme de délivrance. Une autre libération de la Nature en la qualité divine et en un pouvoir spirituel d'expérience du monde emplit ce même calme suprême d'une suprême béatitude dynamique de connaissance, de pouvoir, de joie et de maîtrise. Une unité divine de l'esprit suprême et de sa nature suprême, telle est la libération intégrale.

Parce qu'elle est le pouvoir de l'esprit, la Nature est essentiellement qualitative dans son action. On pourrait presque dire que la Nature est seulement le pouvoir d'existence et le déroulement en action des qualités infinies de l'esprit, *anantagouna*. Tout le reste constitue ses aspects extérieurs et plus mécaniques tandis que ce jeu de qualités est le fait essentiel dont tous les autres sont la conséquence et la combinaison mécanique. Dès que nous avons rectifié le fonctionnement de ce pouvoir essentiel et de ces qualités, tout le reste se soumet à la direction du Pourousha expérimentateur. Mais dans la nature inférieure des choses, le jeu des qualités infinies est assujetti à une mesure limitée, à un fonctionnement divisé et contradictoire, à un régime de contraires et de discordes à partir desquels il faut trouver et mettre en œuvre quelque régime de concorde maniable et pratique ; ce jeu de discordes accordées, de qualités en conflit, de pouvoirs et de modes d'expérience disparates qui sont contraints à quelque accord partiel tolérablement maniable et le plus souvent précaire, à un équilibre instable et changeant, est gouverné par l'action fondamentale de trois modes qualitatifs qui se heurtent et se combinent dans toutes les créations de la Nature. Ces trois modes, selon le système du Sânkhya (généralement adopté dans ce but par toutes les écoles de pensée philosophique et de yoga en Inde), ont reçu le triple nom de *sattva, radjas* et *tamas* [Ce sujet a été traité dans le *Yoga des Œuvres* (tome I). Il est de nouveau mentionné ici du point de vue du caractère général de la nature et de la libération complète de l'être (*Note de l'auteur*).]. Tamas est le principe et le pouvoir d'inertie ; radjas, le principe du dynamisme, de la passion, de l'effort, la lutte, l'initiative (*ârambha*) ; sattva, le principe de l'assimilation, de l'équilibre et l'harmonie. L'aspect métaphysique de cette classification ne nous concerne pas, mais son aspect spirituel et psychologique est d'une importance pratique immense parce que ces trois principes se retrouvent en toutes choses et se combinent pour leur donner le penchant de leur nature active, de leurs effets et de leur exécution ; l'inégalité de leur fonctionnement dans l'expérience de l'âme est la force qui constitue notre personnalité active, notre tempérament, notre type de nature et la tournure

de notre réponse psychologique à l'expérience. Tout le caractère de notre action et de notre expérience est déterminé par la prépondérance ou la proportion du jeu réciproque de ces trois qualités ou modes de la Nature. Dans sa personnalité, l'âme est pour ainsi dire obligée de se conformer à leur moule et, le plus souvent, elle est gouvernée par eux plutôt qu'elle ne les gouverne librement. L'âme ne peut être libre qu'en s'élevant au-dessus du conflit tourmenté de leur action inégale et en rejetant leurs concordes, leurs combinaisons insuffisantes et leurs harmonies précaires, soit par une immobilisation complète du chaos semi-réglé de leur action, soit en trouvant une position supérieure et une direction supérieure par rapport à cette ronde inférieure de la nature, et en opérant une transformation de leur fonctionnement. Il faut, ou bien le vide des gouna, ou bien la supériorité sur les gouna.

Les gouna affectent tous les éléments de notre être naturel. En fait, leur emprise la plus puissante se situe respectivement dans chacune des trois parties de notre nature : le mental, la vie et le corps. Tamas, le principe d'inertie, est surtout puissant dans la nature matérielle et dans notre être physique. L'action de ce principe est de deux sortes : l'inertie de la force et l'inertie de la connaissance. Tout ce qui est gouverné par le tamas d'une façon prépondérante tend, dans sa force, à l'inaction de la paresse et à l'immobilité, ou bien à une action mécanique qui n'est pas sa possession mais celle de forces obscures qui le poussent dans une ronde d'énergie mécanique ; de même, dans sa conscience, tout ce qui est gouverné par le tamas est porté à une inconscience, ou à une subconscience voilée, ou à une action consciente mais rétive, paresseuse, mécanique d'une façon ou d'une autre, qui ne possède pas l'idée de sa propre énergie et qui est guidée par une idée qui lui semble extérieure, ou du moins cachée à sa perception active. Ainsi, le principe de notre corps est naturellement inerte, subconscient, incapable de tout sauf d'une direction et d'une action mécaniques et routinières ; certes, comme tout le reste, il possède un principe de dynamisme et un principe d'équilibre propres à son état et à son action, un principe inhérent de réponse et une conscience secrète, mais la plupart de ses mouvements râdjasiques viennent du pouvoir de vie, et toute la conscience éveillée vient de l'être mental. Le principe de radjas a son emprise la plus forte sur la nature vitale. C'est la Vie en nous qui est le moteur dynamique le plus puissant, mais le pouvoir de vie dans les êtres terrestres est possédé par la force de désir et, par conséquent, radjas incline toujours à l'action et au désir ; le désir est le plus puissant motivateur humain et animal de la plupart des

énergies et des actes ; il prédomine au point que beaucoup le considèrent comme le père de toute action, et même comme le créateur de notre être. Mais puisque radjas se situe dans un monde de matière qui part d'un principe d'inconscience et d'une inertie mécaniquement mue, il est obligé d'œuvrer contre une immense force contraire et, par suite, toute son action est marquée par l'effort, la lutte pour posséder, un conflit où il est assailli et entravé, affligé à chaque pas par les limites d'une incapacité, par les déceptions et la souffrance ; même ses gains sont précaires, limités, gâtés par les contre-coups de l'effort et par un arrière-goût d'insuffisance et d'impermanence. C'est dans le mental que le principe de sattva a sa plus forte emprise ; non pas tant dans les parties inférieures du mental qui sont dominées par le pouvoir de vie râdjasique, mais surtout dans l'intelligence et dans la volonté de la raison. De par la nature de leur principe dominant, l'intelligence, la raison et la volonté rationnelle sont poussées à un effort constant pour assimiler (assimilation par la connaissance, assimilation par un pouvoir de volonté intelligente), à un effort constant vers l'équilibre, vers une certaine stabilité, un certain ordre, une certaine harmonie des éléments contradictoires dont sont faits les expériences et les événements naturels. Il obtient satisfaction de diverses manières et ses acquisitions sont de divers degrés. L'assimilation, l'harmonie et l'équilibre gagnés apportent toujours un sentiment d'aise, de bonheur, de maîtrise et de sécurité, relatif mais plus ou moins intense et satisfaisant, qui est d'un autre ordre que les plaisirs véhéments et troubles qu'octroie précairement la satisfaction du désir et des passions râdjasiques. La lumière et le bonheur sont les traits caractéristiques du gouna ou qualité sâttvique. La nature entière de l'être mental dans un corps est déterminée par ces trois gouna.

Mais ces gouna sont simplement des pouvoirs plus ou moins prépondérants dans chacune des parties de notre régime complexe. Les trois qualités se mélangent, se combinent et rivalisent dans chaque fibre et dans chaque élément de notre psychologie compliquée. Le caractère mental est pétri par eux : le caractère de notre raison, le caractère de notre volonté, le caractère de notre être moral, esthétique, émotif, dynamique et sensoriel. Tamas apporte toute l'ignorance, l'inertie, la faiblesse et l'incapacité qui affligent notre nature ; une raison obscurcie, la nescience, l'inintelligence, l'attachement tenace aux notions coutumières et aux idées mécaniques, le refus de penser et de connaître, la petitesse mentale, les voies fermées, le trottement en rond de l'habitude mentale, les lieux obscurs et crépusculaires. Tamas apporte la volonté impuissante, le

manque de foi, de confiance en soi et d'initiative, le dégoût de l'action, le recul devant l'effort et l'aspiration, l'esprit pauvre et mesquin, et, dans notre être moral et dynamique, l'inertie, la poltronnerie, la bassesse, la paresse, la molle sujétion aux petits et ignobles mobiles, le lâche laisser-aller à notre nature inférieure. Dans notre nature émotive, Tamas introduit l'insensibilité, l'indifférence, le manque de sympathie et d'ouverture, l'âme close, le cœur endurci, une affection vite éteinte, la langueur des sentiments ; dans notre nature esthétique et sensorielle, la sensibilité épaisse, l'étroite variété de réponse, l'insensibilité à la beauté, tout ce qui constitue l'esprit grossier, lourd et vulgaire de l'homme. Radjas apporte à notre nature active ordinaire tout son bien et son mal ; quand il n'est pas châtié par un élément suffisant de sattva, il porte à l'égoïsme, à l'entêtement, à la violence, se sert de la raison d'une façon exagérée et obstinée ou perverse, tombe dans les préjugés, s'attache à l'opinion, se cramponne à l'erreur, soumet l'intelligence à nos désirs et à nos préférences au lieu de la vérité, engendre un mental fanatique et sectaire, l'entêtement, l'orgueil, l'arrogance, l'égoïsme, l'ambition, la convoitise, la luxure, la cruauté, la haine, la jalousie, les égoïsmes de l'amour, tous les vices et toutes les passions, toutes les exagérations de la sensibilité, les morbidités et les perversions de l'être vital et sensoriel. À lui seul, Tamas produit un type de nature humaine grossier, stupide, ignorant ; radjas : l'homme vibrant, agité, dynamique, poussé par le souffle de l'action et de la passion et du désir. Sattva produit un type supérieur. Les dons de sattva sont un mental de raison et d'équilibre, la clarté d'une intelligence ouverte et désintéressée en quête de la vérité, une volonté soumise à la raison ou guidée par l'esprit éthique, la maîtrise de soi, l'égalité, le calme, l'amour, la sympathie, le raffinement, la mesure, la finesse du mental esthétique et émotif, la délicatesse de l'être sensoriel, l'assentiment juste, la modération et l'équilibre, une vitalité tempérée et gouvernée par une intelligence maîtresse d'elle-même. Le type achevé de l'homme sâttvique est le philosophe, le saint, le sage ; le type de l'homme râdjasique, le chef d'État, le guerrier, l'homme d'action puissant. Mais en chaque homme, se trouve en proportion plus ou moins grande un mélange des gouna, une personnalité multiple et, chez la plupart, un bon nombre de va-et-vient et d'alternances entre le règne de tel gouna et de tel autre ; même dans la tournure directrice de leur nature, la plupart des êtres humains sont d'un type mélangé. Toute la couleur et la variété de la vie viennent du jeu complexe de l'entrelacement des gouna.

Mais le coloris de la vie, voire même une harmonie sâttvique du mental et de la nature, ne constituent pas la perfection spirituelle. Une perfection relative est possible, mais c'est la perfection de l'incomplétude : une certaine hauteur, une force et une beauté partielles, une certaine mesure de noblesse et de grandeur, un équilibre discipliné et précairement entretenu. Il est possible de parvenir à une maîtrise relative, mais c'est la vie qui maîtrise le corps, ou bien c'est le mental qui maîtrise la vie, ce n'est pas une libre possession des instruments par un esprit libéré en possession de lui-même. Les gouna doivent être transcendés si nous voulons parvenir à la perfection spirituelle. Bien entendu, tamas doit être surmonté ; l'inertie, l'ignorance et l'incapacité ne peuvent pas constituer les éléments d'une vraie perfection ; mais il ne peut être surmonté dans la Nature que par la force de radjas alliée à la force grandissante de sattva. Radjas doit être surmonté ; l'égoïsme, le désir personnel et les passions egocentriques ne constituent pas les éléments de la vraie perfection ; mais il ne peut être surmonté que par la force de sattva éclairant l'être et par la force de tamas refrénant l'action. Sattva lui-même n'apporte pas la perfection la plus haute ni intégrale ; sattva est encore une qualité de la nature limitée : la connaissance sâttvique est la lumière d'une mentalité limitée ; la volonté sâttvique, le gouvernement d'une force intelligente limitée. En outre, sattva est incapable d'agir indépendamment dans la Nature ; pour agir, il doit s'en remettre à l'aide de radjas, si bien que même l'action sâttvique est sujette aux imperfections de radjas : l'égoïsme, l'incertitude, les contradictions, l'exclusivisme, une volonté exagérée et limitée qui s'exagère elle-même sous l'intensité de ses propres limitations, assaillent le mental et l'action mêmes du saint, du philosophe et du sage. Il existe un égoïsme sâttvique autant qu'un égoïsme râdjasique ou tâmasique et, par excellence, un égoïsme de la connaissance et de la vertu ; mais l'égoïsme mental, de quelque forme qu'il soit, est incompatible avec la libération. Les gouna doivent être transcendés tous les trois. Sattva peut nous rapprocher de la Lumière, mais sa clarté limitée s'évanouit quand nous entrons dans le corps lumineux de la Nature divine.

Généralement, cette transcendance des gouna s'opère par un retrait de l'action de la nature inférieure. Ce retrait favorise la tendance à l'inaction. Quand sattva veut s'intensifier, il tente de se débarrasser de radjas en appelant à l'aide le principe tâmasique d'inaction ; c'est pourquoi certains types d'hommes hautement sâttviques vivent intensément dans leur être intérieur mais presque pas du tout dans la vie extérieure active, ou bien ils y sont incompétents et sans

efficacité. Le chercheur de la libération pousse plus loin encore dans ce sens ; il impose un tamas illuminé à son être naturel — un tamas qui, par cette illumination salvatrice, ressemble plutôt à une immobilisation qu'à une incapacité — afin de donner au gouna sâttvique la liberté de se perdre en la lumière de l'esprit. Une quiétude et une immobilité sont imposées au corps, à la vie active de l'âme de désir et de l'ego, au mental extérieur, tandis que la nature sâttvique, à force de méditation et par l'exclusive concentration de l'adoration, par une volonté intérieurement tournée vers le Suprême, s'efforce de se fondre en l'esprit. C'est peut-être suffisant pour une délivrance quiétiste, mais ce n'est pas suffisant pour la liberté d'une perfection intégrale. Cette sorte de libération dépend d'une inaction, elle n'a pas d'existence vraiment indépendante et absolue ; dès l'instant où l'âme se tourne vers l'action, elle s'aperçoit que l'activité de la nature continue de tourner mécaniquement dans le vieux mouvement imparfait. Par l'inaction, l'âme est libérée de la nature, mais ce n'est pas une libération de l'âme au sein de la nature, pas une libération parfaite et indépendante, soit dans l'action, soit dans l'inaction. Dès lors, la question se pose : est-il possible d'obtenir cette autre sorte de libération, et quelle serait la condition de cette liberté parfaite?

Suivant la conception ordinaire, ce n'est pas possible, parce que toute action appartient aux gouna inférieurs et est donc nécessairement défectueuse, *sadôsham,* déterminée par le mouvement des gouna, par leur inégalité, leur manque d'équilibre, leur conflit instable ; et quand ces gouna inégaux s'équilibrent parfaitement, toute action de la Nature cesse et l'âme s'immobilise en sa propre quiétude. L'Être divin, pourrait-on dire, peut ou bien exister dans son silence, ou bien agir dans la Nature à l'aide de ses instruments, mais dans ce cas il doit nécessairement revêtir l'apparence de la lutte et de l'imperfection de la Nature. Ceci est peut-être vrai de l'action ordinaire qui est une action déléguée du Divin dans l'esprit humain, avec les relations actuelles de l'âme et de la nature dans un être mental incarné imparfait, mais ce n'est pas vrai de la nature divine qui est une nature de perfection. Le conflit des gouna est seulement une traduction dans la nature inférieure imparfaite ; les trois gouna représentent trois pouvoirs essentiels du Divin, et ceux-ci n'existent pas uniquement dans l'équilibre parfait de la quiétude : ils s'unifient dans l'accord parfait de l'action divine. Dans l'être spirituel, tamas devient le calme divin, qui n'est pas une inertie ni une incapacité d'action mais un pouvoir parfait, *Shakti,* contenant en soi toute sa capacité et capable de gouverner et de soumettre à la

loi du calme, même l'activité la plus gigantesque et la plus formidable ; radjas devient la pure Volonté de l'esprit qui met en mouvement l'action et s'accomplit automatiquement, une Volonté qui n'est ni un désir ni un effort ni une passion en lutte, mais ce même parfait pouvoir d'être, *shakti,* capable d'une action infinie, imperturbable et béatifique. Sattva n'est plus la lumière mentale mitigée, *prakâsha,* mais la lumière indépendante de l'être divin, *jyôti,* qui est l'âme même du parfait pouvoir d'être et illumine dans une pareille unité la quiétude divine et la volonté d'action divine. La libération ordinaire parvient à une lumière divine immobile dans la quiétude divine, tandis que la perfection intégrale aura pour but cette plus vaste unité triple en une.

Quand cette libération intégrale de la nature se produit, il arrive aussi une libération de toute la perception spirituelle des dualités de la Nature. Dans la nature inférieure, les dualités sont l'effet inévitable du jeu des gouna sur l'âme affligée par les formations de l'ego sâttvique, râdjasique et tâmasique. Le nœud de cette dualité vient d'une ignorance qui est incapable de saisir la vérité spirituelle des choses et se concentre sur les apparences imparfaites ; au lieu de leur faire face en maîtrisant leur vérité intérieure, elle fait face en répondant par le conflit et l'équilibre changeant de l'attraction et de la répulsion, de la capacité et de l'incapacité, de la sympathie et de l'antipathie, du plaisir et de la douleur, de la joie et de la peine, de l'acceptation et de la répugnance — toute la vie nous apparaît comme un enchevêtrement du plaisant et du déplaisant, du beau et du laid, du vrai et du faux, de la bonne et de la mauvaise fortune, du succès et de l'insuccès, du bien et du mal : une inextricable double trame de la Nature. Par attachement à ses attractions et à ses répugnances, l'âme reste enchaînée à cette trame de bien et de mal, de joies et de chagrins. Celui qui cherche la libération se débarrasse de l'attachement, rejette de son âme les dualités ; mais puisque les dualités semblent constituer toute l'action, la substance, la structure de la vie, cette délivrance semble s'obtenir plus facilement par un retrait de la vie : soit un retrait physique autant qu'il est possible tant que l'on est dans un corps, soit un repli intérieur, un refus de consentement, un dégoût libérateur de toute l'action de la Nature, *vairâgya.* Une séparation se produit entre l'âme et la Nature. Dès lors l'âme regarde d'en haut, *oudâsîna*, immuable, le conflit des gouna dans l'être naturel et observe comme un témoin impassible les plaisirs et les peines du mental et du corps. Ou encore elle arrive à imposer son indifférence jusqu'au mental extérieur et observe avec le calme impartial ou la joie impartiale du spectateur détaché cette action universelle où elle n'a plus de

participation intérieure active. L'aboutissement de ce mouvement est le rejet de la naissance et le départ en le moi silencieux, *môksha.*

Mais ce rejet n'est pas le dernier mot de la libération. La libération intégrale vient quand cette passion de la délivrance, *moumoukshoutva,* fondée sur le dégoût ou *vairâgya*, est elle-même transcendée ; l'âme est alors libérée de son double attachement : à l'action inférieure de la nature et à sa répugnance pour l'action cosmique du Divin. Cette libération devient complète quand la gnose spirituelle peut s'exercer avec une connaissance supramentale, recevoir supramentalement l'action de la Nature et y répondre par une lumineuse volonté supramentale dans son initiative. La gnose découvre le sens spirituel de la Nature : Dieu dans les choses, l'âme de bien en toutes choses d'apparence contraire ; au milieu d'elles et en dehors d'elles, l'âme est délivrée ; les perversions des formes contraires ou imparfaites s'évanouissent ou sont transformées en leur vérité divine supérieure (de même que les gouna retournent à leur principe divin) et l'esprit vit en une Vérité, une Beauté, une Béatitude, un Bien universels, infinis, absolus, qui sont la Nature divine idéale ou supramentale. La libération de la Nature rejoint la libération de l'esprit, et la perfection intégrale s'établit dans la liberté intégrale.

Chapitre 10

Les Éléments de la Perfection

Quand le moi est purifié de l'action confuse et fausse de la Nature et de ses instruments, libre en son être, en sa conscience, en sa béatitude et son pouvoir indépendants, et que la Nature elle-même est libérée de l'enchevêtrement de l'action inférieure des gouna et des dualités en lutte, établie en la haute vérité du calme divin et de l'action divine, alors la perfection spirituelle devient possible. Purification et liberté sont les antécédents indispensables de la perfection. Une perfection de soi spirituelle ne peut signifier qu'une union avec la nature de l'être divin ; par suite, le but, l'effort et la méthode de notre recherche de la perfection dépendront de notre conception de l'être divin. Pour le mâyâvâdin, la suprême vérité, ou plutôt la seule vérité réelle de l'être, est l'Absolu, impassible, impersonnel, conscient de soi ; par suite, croître en un calme impassible, en une impersonnalité et une pure conscience de l'esprit, est sa conception de la perfection ; le rejet de l'existence cosmique et individuelle, la décantation en la silencieuse connaissance de soi, est sa voie. Pour le bouddhiste, la vérité suprême est une négation de l'être ; par suite, la reconnaissance de l'impermanence et de la douleur d'être, de la nullité désastreuse du désir, et la dissolution de l'égoïsme et des associations qui entretiennent l'Idée et les séries du Karma, sont la voie parfaite. D'autres conceptions du Très-Haut sont moins négatives ; chacune selon son idée conduit à quelque ressemblance du Divin, *sâdrishya,* et chacune trouve son propre chemin, tels l'amour et l'adoration du Bhakta qui mènent à la ressemblance du Divin par amour. Mais pour le yoga intégral, la perfection implique un esprit divin et une nature divine qui admettent une relation divine et une action divine dans le monde ; elle implique aussi, pour être totale, une divinisation de toute la nature, un rejet de tous les faux nœuds de l'être et de l'action, sans toutefois rejeter aucune partie de notre être ni aucune sphère de notre action. Ainsi, l'approche de la perfection doit suivre un vaste mouvement complexe, et ses résultats, sa méthode, auront un

champ d'action varié et infini. Pour trouver le fil et la méthode, il nous faut déterminer quels sont les éléments essentiels et fondamentaux indispensables à la perfection, *siddhi* ; car, ceux-ci assurés, nous nous apercevrons que tout le reste est seulement leur développement naturel ou leur fonctionnement particulier. Nous pouvons classer ces éléments en six catégories, interdépendantes l'une de l'autre dans une grande mesure mais, pourtant, d'une certaine manière, naturellement successives dans leur ordre de réalisation. Le mouvement partira d'une base d'égalité d'âme et s'élèvera à l'action idéale du Divin en notre être perfectionné dans la largeur de l'unité brâhmique.

La première nécessité est un équilibre fondamental de l'âme non seulement en son être essentiel mais dans son être naturel quand elle regarde et affronte les faits, les impacts et les activités de la Nature.

Cet équilibre, nous l'obtiendrons en cultivant une parfaite égalité, *samatâ.* Le moi, l'esprit ou Brahman, est un en tout et, par conséquent, un pour tout ; c'est le Brahman égal, *samambrahma*, comme il est dit dans la Guîtâ qui expose pleinement la notion d'égalité et note son expérience d'un aspect au moins de l'égalité ; dans un passage, la Guîtâ va même jusqu'à identifier l'égalité et le yoga, *samatvam yoga ouchayaté.* C'est-à-dire que l'égalité est le signe de l'unité avec le Brahman : que l'on est devenu le Brahman, que l'on a atteint à l'équilibre spirituel immuable de l'être dans l'Infini. Son importance ne saurait guère être exagérée, car c'est le signe que nous avons dépassé les déterminations égoïstes de notre nature, conquis l'esclavage de nos réactions aux dualités, transcendé le tourbillon instable des gouna et que nous sommes entrés dans le calme et la paix de la libération. L'égalité est un mode de conscience qui infuse dans tout notre être et dans toute notre nature la tranquillité éternelle de l'Infini. En outre, elle est la condition d'une action sûre et parfaitement divine ; la sûreté et l'immensité de l'action cosmique de l'Infini se fondent sur une tranquillité éternelle jamais rompue ni démentie. Tel doit être aussi le caractère de l'action spirituelle parfaite ; être égal et identique en face de toutes choses, en esprit, en compréhension, dans le mental, dans le cœur et la conscience naturelle — même dans la conscience la plus physique — et parvenir à ce que tous ces fonctionnements, quelle que soit leur adaptation extérieure au travail à faire, soient toujours et immuablement remplis de l'égalité et du calme divins, tel doit être le principe profond de l'action spirituelle. On peut dire que ceci constitue le côté passif ou basique de l'égalité, son côté fondamental et réceptif, mais il est aussi un côté actif et possessif, une béatitude

égale qui ne s'obtient que quand la paix de l'égalité est établie, et c'est la fleur béatifique de son épanouissement.

La deuxième nécessité de la perfection est d'élever toutes les parties actives de la nature humaine à cette suprême condition, au sommet de leur pouvoir et de leur capacité, *shakti,* où elles deviennent capables d'être divinisées et de servir d'instruments exacts à l'action divine et spirituelle libre, parfaite. À toutes fins pratiques, nous pouvons considérer la compréhension, le cœur, le prâna et le corps comme les quatre membres de notre nature qui doivent être ainsi préparés, et nous devons trouver les conditions constitutives de leur perfection. Il existe en nous aussi une énergie dynamique du tempérament, *vîrya*, du caractère et de la nature de l'âme, *svabhâva,* qui permet de réaliser en actes le pouvoir de nos membres et leur donne leur type et leur orientation ; cette force doit être libérée de ses limitations, élargie, arrondie, afin que toute la nature humaine en nous puisse devenir la base d'une humanité divine et que le Pourousha, l'Homme vrai en nous, l'Âme divine, puisse agir pleinement dans cet instrument humain et briller pleinement à travers ce réceptacle humain. Pour diviniser notre nature devenue parfaite, il faut faire appel à la Puissance divine ou Shakti afin qu'elle remplace notre énergie humaine limitée, la façonne à l'image d'une énergie infinie et nous emplisse de sa force supérieure, *daïvî prakriti, bhâgavatî shakti.*

Cette perfection grandira à mesure que nous pourrons nous soumettre, d'abord à l'influence, puis à l'action directe de cette Puissance et du Maître de notre être et de nos œuvres auquel elle appartient ; pour ce faire, la foi est essentielle ; la foi est la grande puissance motrice de notre être dans notre aspiration à la perfection — ici, il faut une foi en Dieu et en la Shakti, qui commencera dans le cœur et la compréhension, mais qui devra prendre possession de toute notre nature, toute sa conscience, toute son énergie dynamique. Les quatre parties essentielles de ce deuxième élément de la perfection sont donc : le parfait pouvoir des membres de notre nature instrumentale, l'énergie perfectionnée de la nature de l'âme, leur transfert au fonctionnement de la Puissance divine, et finalement une foi parfaite dans tous nos membres, qui appelle et soutient ce transfert, *vîrya, daïvî prakriti, shrâddha.*

Mais tant que ce développement se situe seulement sur le plan le plus haut de notre nature normale, nous pouvons peut-être parvenir à quelque image réfléchie et limitée de la perfection telle qu'elle se traduit aux degrés inférieurs

de l'âme dans le mental, dans la vie et dans le corps, mais non à la possession de la perfection divine au suprême degré possible de l'Idée divine et de son Pouvoir. Pour cela, il faut passer au-delà de ces principes inférieurs, en la gnose supramentale ; par conséquent, le prochain pas de la perfection sera le passage de l'être mental à l'être gnostique. Ce passage s'effectue par une trouée dans la limitation mentale, une enjambée en hauteur au plan suivant ou à la région supérieure suivante de notre être, qui nous est cachée maintenant par le couvercle brillant des réflexions mentales, puis par une conversion de tout ce que nous sommes aux conditions de cette conscience supérieure. Dans la gnose elle-même, *vijnâna*, il existe plusieurs degrés qui, à leur sommet, débouchent sur l'Ananda total et infini. Dès que la gnose entre effectivement en action, elle absorbe progressivement les divers niveaux de l'intelligence, de la volonté, du mental des sens, du cœur, de l'être vital et sensoriel, et, par une conversion lumineuse et harmonieuse, les transfère à l'unité de la vérité, du pouvoir et de la félicité de l'existence divine. Elle élèvera tout notre être intellectuel, volitif, dynamique, éthique, esthétique, sensoriel, vital et physique à cette lumière et à cette force et les convertira à leur propre sens suprême. Elle a aussi le pouvoir de surmonter les limitations physiques et de façonner un corps plus parfait, un instrument plus divin. Sa lumière nous ouvre les étendues du supraconscient, transperce le subconscient de ses rayons, l'inonde de son lumineux torrent et illumine ses suggestions obscures et ses secrets dissimulés. Elle nous fait entrer dans une lumière de l'Infini qui dépasse les pâles luminosités réfléchies de la mentalité même la plus haute. Mais en même temps qu'elle perfectionne notre âme individuelle et notre nature individuelle en leur donnant une existence plus divine et en harmonisant complètement les diversités de notre être, elle fonde toute son action sur l'Unité d'où elle procède et transfère toute chose à cette Unité. Par son action, la personnalité et l'impersonnalité, ces deux aspects éternels de l'existence, ne font plus qu'un en l'être spirituel et en la Nature qui est le corps du Pouroushôttama.

Bien que d'essence spirituelle, la perfection gnostique doit se réaliser ici-bas dans le corps ; elle fait de la vie dans le monde physique l'un de ses domaines, encore que la gnose nous donne aussi la possession des plans et des mondes au-delà de l'univers matériel. Le corps physique est donc une base d'action, *pratishthâ,* et il ne doit pas être méprisé, négligé ni exclu de l'évolution spirituelle ; la perfection du corps en tant qu'instrument extérieur d'une existence divine complète sur la terre fera indispensablement partie de la

conversion gnostique. Le changement consiste à amener la loi du Pourousha gnostique, *vijnânamaya pourousha,* et de ce à quoi il ouvre les portes, l'*ânandamaya,* dans les diverses parties de la conscience physique. Poussé à son suprême aboutissement, ce mouvement amène une spiritualisation et une illumination de toute la conscience physique et une divinisation de la loi du corps. Car, derrière l'enveloppe physique grossière de cette charpente matériellement visible et sensible, existe un corps subtil qui la soutient subliminalement et que l'on peut découvrir par une conscience subtile plus fine : un corps subtil de l'être mental et un corps spirituel ou corps causal de l'âme gnostique de béatitude qui recèle toute la perfection d'une incarnation spirituelle — une loi divine du corps, jusqu'à présent non révélée. La plupart des siddhi physiques acquises par certains yogis viennent d'une certaine ouverture de la loi du corps subtil ou d'un appel qui fait descendre plus ou moins la loi du corps spirituel. La méthode ordinaire consiste à ouvrir les "chakra" par les procédés physiques du Hathayoga (aussi inclus partiellement dans le Râdjayoga), ou par les méthodes de la discipline tantrique. Mais bien que l'on puisse employer ces méthodes, si l'on veut, à certains stades du yoga intégral, elles ne sont pas indispensables, car, ici, on s'appuie sur le pouvoir de l'être supérieur pour changer l'existence inférieure ; la méthode part d'en haut principalement et elle va de haut en bas, et non l'inverse ; par conséquent on attendra le développement du pouvoir supérieur de la gnose pour procéder au changement dans cette partie du yoga.

Reste alors (parce que c'est alors seulement que ce sera tout à fait possible) le fonctionnement parfait et la jouissance parfaite de l'existence sur une base gnostique. Le Pourousha entre dans la manifestation cosmique pour les variations de son existence infinie, pour connaître, agir et jouir ; la gnose apporte la plénitude de la connaissance spirituelle, elle fonde l'action divine sur cette connaissance et elle forge la jouissance du monde et de l'être selon la loi de la vérité, de la liberté et de la perfection de l'esprit. Ni l'action ni la jouissance ne viendront de l'action inférieure des gouna et de la jouissance égoïste qui vient surtout de la satisfaction des désirs râdjasiques comme c'est le cas dans notre présente manière de vivre. Le seul désir qui restera, si on peut appeler cela ainsi, est le désir divin, la volonté de félicité du Pourousha qui, en sa liberté et sa perfection, jouit de l'action de la Prakriti devenue parfaite et de toutes les parties de sa nature. La Prakriti transférera la nature entière à la loi de sa divine vérité suprême et agira selon cette loi en offrant la jouissance

universelle de son action et de son être à l'Ishwara Ânandamaya, le Seigneur de l'existence et des œuvres, l'Esprit de béatitude qui préside à ses œuvres et les gouverne. L'âme individuelle sera le canal de cette action et de cette offrande, et elle jouira simultanément de son unité avec l'Ishwara et de son unité avec la Prakriti ; elle jouira de toutes les relations avec l'Infini et le fini, avec Dieu et l'univers et les êtres de l'univers, au suprême degré d'union du Pourousha universel et de la Prakriti universelle.

Toute l'évolution gnostique débouche sur le principe divin de l'Ananda qui est le fondement de la plénitude de l'être spirituel, de la conscience et de la béatitude de Satchidânanda ou Brahman éternel. D'abord possédé comme un reflet dans l'expérience mentale, l'Ananda est ensuite possédé plus directement et avec une plénitude plus grande dans la conscience massive et lumineuse, *chidghana,* qui vient avec la gnose. Le siddha, ou âme parfaite, vivra en union avec le Pouroushôttama en cette conscience brahmique : il sera conscient dans le Brahman qui est le Tout, *sarvam brahma,* dans le Brahman infini d'être et infini de qualité, *anantam brahma,* dans le Brahman comme conscience indépendante et comme connaissance universelle, *jnânam brahma,* dans le Brahman comme béatitude qui ne dépend de rien et dans sa joie d'être universelle, *ânandam brahma.* Il percevra tout l'univers comme la manifestation de l'Un, toute qualité et toute action comme le jeu de cette énergie infinie et universelle, toute connaissance et toute expérience consciente comme la coulée de cette conscience, et toute chose par rapport à cet unique Ânanda. Son être physique sera uni à la Nature matérielle tout entière ; son être vital à la vie de l'Univers ; son mental au mental cosmique ; sa connaissance et sa volonté spirituelles à la connaissance et à la volonté divines telles qu'elles existent en leur essence et telles qu'elles se déversent à travers ces canaux ; son esprit à l'esprit de tous les êtres. Toute la variété de l'existence cosmique sera pour lui changée en cette unité et révélera le secret de sa signification spirituelle. Car, en cette béatitude et cet être spirituels, il sera "un" avec Cela qui est l'origine, le contenant et l'habitant, l'esprit et le pouvoir constitutif de toute existence. Telle sera la suprême ampleur de la perfection de Soi.

Chapitre 11

La Perfection de l'Égalité

La toute première nécessité de la perfection spirituelle est l'égalité parfaite. La perfection, au sens où nous employons ce terme dans le yoga, signifie le passage d'une nature inférieure, non divine, à une nature supérieure et divine. En termes de connaissance, c'est l'être qui se revêt de son moi supérieur et dépouille son moi inférieur obscur et fragmentaire ; c'est une transformation de notre état inférieur en la plénitude ronde et lumineuse de notre personnalité vraie et spirituelle. En termes de dévotion et d'adoration, c'est un changement à l'image de la nature et de la loi de l'être du Divin, c'est une union avec celui auquel nous aspirons ; car si cette similitude, cette union en la loi de l'être fait défaut, l'unité de l'esprit transcendant, universel et individuel n'est pas possible. La suprême nature divine se fonde sur l'égalité. Cet énoncé reste vrai soit que nous considérions l'Être Suprême comme un pur Moi ou Esprit silencieux, soit comme le Maître divin de l'existence cosmique. Le Moi pur est égal, impassible, témoin de tous les événements et de toutes les relations de l'existence cosmique dans une paix impartiale. Il n'a pas d'aversion pour cette existence (l'aversion n'est pas l'égalité, et si telle était l'attitude du Moi devant l'existence cosmique, comment l'univers aurait-il jamais pu commencer d'exister ni poursuivre ses cycles?) mais le détachement, le calme du regard égal, la supériorité vis-à-vis des réactions qui troublent l'âme plongée dans la nature extérieure et la réduisent à une faiblesse impuissante, telle est la substance même de la pureté de l'Infini silencieux et la condition de son assentiment impartial et de son appui aux innombrables aspects du mouvement universel. Mais cette même égalité est aussi la condition de base du pouvoir du Suprême quand il gouverne et déroule ces mouvements.

Le Maître des choses ne peut pas être affecté ni troublé par les réactions des choses ; s'il l'était, il serait soumis aux choses et non leur maître ; au lieu d'être libre de les façonner selon sa volonté et sa sagesse souveraines ou selon la

vérité et la nécessité intérieures de ce qui se cache derrière leurs relations, il serait contraint d'agir selon les exigences des accidents et des phénomènes temporaires. La vérité de toutes choses est dans le calme de leur profondeur, non dans la vague mouvante et inconstante des formes de la surface. C'est de cette profondeur que l'Être conscient suprême, en sa connaissance, sa volonté et son amour divins, gouverne leur évolution, qui semble si souvent une confusion et une aberration cruelles pour notre ignorance, et il n'est point troublé par les clameurs de la surface. La nature divine ne partage point nos tâtonnements ni nos passions ; quand nous parlons de la fureur ou de la faveur divine, ou de Dieu qui souffre dans l'homme, nous nous servons d'un langage humain qui traduit faussement la signification intérieure du mouvement que nous dépeignons. Nous commençons à entrevoir la vérité réelle des choses quand nous sortons du mental phénoménal et que nous nous élevons sur les hauteurs de l'être spirituel. Car, alors, nous nous apercevons que dans le silence du Moi comme dans son action cosmique, le Divin est toujours Satchidânanda, une existence infinie, une conscience infinie et un infini pouvoir d'existence consciente fondé sur rien d'autre que lui-même, une infinie béatitude en toute son existence. Et nous commençons, nous-mêmes, à demeurer dans une lumière, une énergie, une joie égales (car telle est la traduction psychologique de la connaissance, de la volonté et de la félicité divines en nous-mêmes et dans les choses) qui sont la coulée active et universelle de cette source infinie. Fort de cette lumière, de ce pouvoir et de cette joie, un moi, un esprit secret en nous, accepte les signes dualistes de cette transcription mentale de la vie et les transmue sans cesse en substance de son expérience parfaite ; si cette existence plus vaste, cachée, n'était pas déjà là en nous, nous ne pourrions pas supporter la pression de la force universelle, ni subsister dans cet énorme et dangereux monde. L'égalité parfaite de notre esprit et de notre nature est le moyen par lequel nous pouvons faire un pas en arrière et nous retirer de la conscience extérieure ignorante et troublée afin d'entrer dans le royaume des cieux intérieurs et posséder les royaumes éternels de l'esprit, râdjyam *samriddham,* dans la vastitude, la joie et la paix. Cette élévation de soi à la nature divine est tout le fruit et toute la raison d'être de la discipline d'égalité qu'exige de nous le but de perfection de soi dans le yoga.

Une égalité et une paix d'âme parfaites sont indispensables pour changer complètement la substance de notre être en la substance du moi et sortir de la trame actuelle de notre mentalité troublée. Elles sont également indispensables

si nous aspirons à remplacer notre activité actuelle confuse et ignorante par des œuvres maîtrisées et lumineuses, jaillies d'un esprit libre qui gouverne sa nature à l'unisson de l'être universel. Une action divine, voire même une action humaine parfaite, est impossible si nous ne possédons pas l'égalité d'esprit et l'égalité des énergies motrices de notre nature. Le Divin est égal pour tous, il soutient impartialement son univers, voit tout avec des yeux égaux, consent à la loi de l'être en développement qu'il a fait surgir des profondeurs de son existence, tolère ce qui doit être toléré, abaisse ce qui doit être abaissé, exalte ce qui doit être exalté, crée, conserve et détruit avec une égale et parfaite compréhension de toutes les causes et toutes les conséquences et de tout le cheminement du sens spirituel et pratique de tous les phénomènes. Dieu n'obéit pas à quelque trouble passion de désir quand il crée, ni ne maintient et conserve par attachement ou préférence partiale, ni ne détruit dans la fureur de quelque courroux, dégoût ou aversion. Le Divin traite le grand et le petit, le juste et l'injuste, l'ignorant et le sage, comme le Moi de tout qui, profondément intime et uni à chaque être, conduit chacun suivant sa nature et son besoin avec une parfaite compréhension, une puissance et une justesse de mesure parfaites. Mais à travers tout, il meut les choses suivant son vaste but dans les cycles et, par des progressions et des régressions apparentes, tire l'âme dans l'évolution vers ce développement sans cesse plus élevé qui est le sens de la poussée cosmique. L'individu en perfectionnement qui veut unir sa volonté à celle du Divin et faire de sa nature un instrument des fins divines, doit s'élargir, sortir des conceptions partielles et des motifs égoïstes de l'ignorance humaine, et se modeler à l'image de cette suprême égalité.

Cet équilibre égal dans l'action est particulièrement nécessaire pour le sâdhak du yoga intégral. D'abord il doit apprendre à acquérir cet assentiment égal et cette compréhension égale qui adhèrent à la loi de l'action divine sans essayer de lui imposer une volonté partiale ni les revendications violentes de quelque aspiration personnelle. Une sage impersonnalité, une tranquille égalité, une universalité qui voit en toutes choses des manifestations du Divin ou de l'unique Existence, qui ne se fâche point, ne se tourmente point, ne s'impatiente point de la manière des choses et, d'autre part, qui n'est pas excitée ni trop ardente ni précipitée et qui voit que la loi doit être suivie et la marche du temps respectée, observe et comprend avec sympathie la réalité présente des choses et des êtres, mais regarde aussi, derrière les apparences actuelles, leur sens intérieur, et, en avant, le déroulement de leurs possibilités divines — telle est la

première qualité exigée de ceux qui veulent travailler comme des instruments parfaits du Divin. Mais cet acquiescement impersonnel est seulement une base. L'homme est l'instrument d'une évolution qui porte le masque de la lutte au début mais qui découvre de plus en plus le sens profond et plus vrai d'une adaptation constamment sage, jusqu'à ce que, dans l'échelle ascendante, cette évolution revête la vérité et la signification toute profonde de l'harmonie universelle maintenant cachée derrière la lutte et les adaptations. L'âme humaine parfaite est nécessairement et toujours un instrument qui hâte les chemins de l'évolution. Pour cela, il faut dans une certaine mesure que la nature possède un pouvoir divin capable d'agir avec la souveraineté de la volonté divine. Mais pour être accompli et permanent, régulier dans l'action, vraiment divin, ce pouvoir doit œuvrer sur la base d'une égalité spirituelle, d'une calme identification impersonnelle et égale avec tous les êtres, d'une compréhension de toutes les énergies. Le Divin agit avec un prodigieux pouvoir dans les myriades d'œuvres de l'univers, mais il s'appuie sur la lumière et la force d'une unité, d'une liberté et d'une paix imperturbables. Tel doit être le type des œuvres divines de l'âme parfaite. Or, l'égalité est la condition d'être qui rend possible ce changement d'esprit dans l'action.

Mais même une perfection humaine ne peut pas se passer d'égalité ; c'est l'un de ses éléments principaux, voire son atmosphère essentielle. Pour être digne de ce nom, le but de la perfection humaine doit inclure deux pouvoirs : la maîtrise de soi et la maîtrise de l'entourage ; elle doit chercher ces pouvoirs au suprême degré accessible à notre nature humaine. Suivant l'ancien langage, le besoin humain de perfection de soi consiste à être souverain de soi et roi autour de soi, *swarât* et *samrât.* Mais il n'est pas possible d'être souverain de soi si l'on est soumis aux attaques de la nature inférieure, aux perturbations du chagrin et de la joie, aux contacts violents du plaisir et de la douleur, au tumulte des émotions et des passions, à l'esclavage des sympathies et des antipathies personnelles, aux boulets du désir et de l'attachement, à l'étroitesse des opinions ou des jugements personnels et émotionnels pleins de préférences, aux centaines de chocs de l'égoïsme et à sa marque harcelante sur la pensée, les sentiments et les actes. Toutes ces petitesses sont l'esclavage du moi inférieur ; le “je” supérieur dans l'homme doit les écraser du pied s'il veut être le roi de sa propre nature. Surmonter ces choses est la condition de la souveraineté de soi ; mais pour les surmonter, encore une fois, l'égalité est la condition et l'essence du mouvement. Être complètement libre de toutes ces atteintes (si possible, ou

du moins être leur maître et au-dessus d'elles), telle est l'égalité. En outre, celui qui n'est pas souverain de soi ne peut pas être le maître autour de soi. La connaissance, la volonté, l'harmonie indispensables à la maîtrise extérieure, ne peuvent venir que comme un couronnement de la conquête intérieure. Elles sont le partage de l'âme qui se possède elle-même et du mental qui poursuit avec une égalité désintéressée la Vérité, la Droiture et la Largeur universelle, seules capables de cette maîtrise, sans oublier jamais le grand idéal qu'elles présentent à notre imperfection, mais en comprenant en même temps et en tenant compte pleinement aussi de tout ce qui semble les contredire et empêcher leur manifestation. Cette règle est vraie même aux niveaux de notre mentalité humaine actuelle qui peut seulement parvenir à une perfection limitée. Or, l'idéal du yoga reprend le but du *swarâdjya* et du *sâmrâdjya* en lui donnant une base spirituelle plus vaste. Là, la souveraineté de soi et de l'entourage parvient à son plein pouvoir, elle s'ouvre aux degrés divins de l'esprit ; car c'est par l'union avec l'Infini, par l'action du pouvoir spirituel sur le fini, qu'une perfection intégrale et suprême de notre être et de notre nature trouve son assise originelle.

Une égalité parfaite, non seulement du moi mais dans la nature, est la condition du yoga de la perfection de soi. Le premier pas évident de cette égalité sera la conquête de notre être émotif et vital, car c'est là que se trouvent la plus grande source de trouble, les forces d'inégalité et de sujétion les plus effrénées, les revendications les plus acharnées de notre imperfection. L'égalité de ces parties de notre nature s'acquiert par la purification et par la liberté. Nous pouvons dire que l'égalité est le signe même de la libération. Pour être libre de la domination des poussées du désir vital et de la tempétueuse sujétion de l'âme aux passions, il faut un cœur calme et égal et un principe de vie qui est gouverné par la vaste vision plane d'un esprit universel. Le désir est l'impureté du Prâna ou principe de vie, et la chaîne de son esclavage. Un Prâna libre signifie une âme de vie satisfaite et contente qui affronte sans désir le contact des choses extérieures et les reçoit avec une égale réponse ; délivrée, soulevée au-dessus de la dualité asservissante des attractions et des répulsions, indifférente aux sollicitations du plaisir et de la douleur, non excitée par l'agréable, non troublée ni accablée par le désagréable, ne s'accrochant pas avec attachement aux contacts qu'elle préfère ni ne repoussant violemment ceux qui lui répugnent, l'âme de vie s'ouvrira à un ordre de valeurs d'expérience plus vaste. Tout ce qui lui vient du monde avec menace ou

séduction, elle le référera aux principes supérieurs, à une raison et à un cœur en contact avec la lumière ou changés par la joie calme de l'esprit. Ainsi tranquillisée, maîtrisée par l'esprit et ne cherchant plus à imposer sa propre maîtrise à l'âme profonde et fine en nous, cette âme de vie sera elle-même spiritualisée et œuvrera comme un instrument clair et noble des relations divines de l'esprit avec les choses. Il n'est pas question ici d'un anéantissement ascétique de l'impulsion de vie et de ses services ou de ses fonctions naturelles. Ce n'est pas sa mort que l'on exige, c'est sa transformation. La fonction du Prâna est la jouissance ; mais la jouissance vraie de l'existence est un Ânanda spirituel, intérieur ; ce n'est pas une jouissance fragmentaire et troublée comme celle de nos plaisirs vitaux, émotifs ou mentaux, dégradés comme ils le sont maintenant par la domination du mental physique, mais une jouissance universelle, profonde, une concentration massive de béatitude spirituelle possédée dans la calme joie de soi et de toute existence. Posséder est sa fonction ; par la possession, l'âme a la jouissance des choses ; mais la vraie possession est large et intérieure, elle n'a point besoin de s'emparer extérieurement des choses, car c'est encore se soumettre à ce que nous saisissons. Toute possession ou jouissance extérieure sera seulement l'occasion d'un jeu satisfait et égal de l'Ananda spirituel avec les formes et les phénomènes de son propre être cosmique. Il faut renoncer à la possession égoïste, à faire nôtres les choses, comme l'ego qui veut s'approprier Dieu, les êtres et le monde, *parigraha,* si l'on veut que cette Chose plus grande, cette vie large, universelle, parfaite, puisse s'accomplir.

Tyakténa bhoundjîthâh, en renonçant au sens égoïste du désir et de la possession, l'âme jouit divinement d'elle-même et de l'univers.

De même, un cœur libre est un cœur délivré des rafales et de l'orage des affections et des passions ; les assauts du chagrin, de la colère, de la haine, de la peur, l'inégalité de l'amour, le trouble de la joie, l'angoisse de la douleur, quittent le cœur égal et le laissent large, calme, apaisé, lumineux, divin. Ces choses ne sont pas obligatoires pour la nature essentielle de notre être, ce sont des créations de la fabrique actuelle de notre nature extérieure active, mentale et vitale, et ses transactions avec l'entourage. C'est le sens de l'ego qui est responsable de ces aberrations, il nous pousse à agir comme des êtres séparés qui font de leurs exigences et de leurs expériences isolées le critère des valeurs de l'univers. Quand nous vivons en unité avec le Divin en nous-même et avec l'esprit de l'univers, ces imperfections nous quittent et disparaissent dans la

calme puissance et la félicité égale de l'existence spirituelle intérieure. Toujours, cette existence est là, au-dedans de nous, et elle transforme les contacts extérieurs avant qu'ils ne la touchent, elle les fait passer par une âme subliminale, psychique en nous, qui est l'instrument caché de sa félicité d'être. Par l'égalité du cœur, nous échappons à cette âme de désir troublée qui règne à la surface, nous ouvrons les portes de cet être plus profond, nous ramenons ses réponses et imposons leurs vraies valeurs divines à tout ce qui sollicite notre être émotif. Le résultat de cette perfection est un cœur de sentiments spirituels, libre, heureux, égal, qui embrasse tout.

Pour cette perfection aussi, il n'est pas besoin d'une insensibilité sévère et ascétique, d'une indifférence spirituelle lointaine ni de l'âpre austérité d'une répression de soi. Ce n'est pas la mort de la nature émotive, mais sa transformation. Tout ce qui, ici, dans notre nature extérieure, se présente sous des formes perverses ou imparfaites, possède un sens et une utilité qui se révèlent quand nous retournons à la vérité plus vaste de l'être divin. L'amour ne sera pas détruit mais rendu parfait, élargi à sa suprême capacité, approfondi en une extase spirituelle ; ce sera l'amour de Dieu, l'amour de l'homme, l'amour de toutes les choses parce qu'ils sont nous-mêmes et parce qu'ils sont des êtres et des pouvoirs du Divin ; un amour large et universel parfaitement capable de relations variées remplacera l'amour revendicateur et égoïste, replié sur soi, pétri de petites joies et de petits chagrins et de demandes insistantes, affligé par son habituel tableau bariolé de colères et de jalousies et de satisfactions, ses ruées vers l'unité et ses mouvements de fatigue, ses divorces et ses séparations, auquel nous attribuons maintenant une si haute valeur. Le chagrin cessera d'exister ; une sympathie égale et un amour universel prendront sa place, mais au lieu d'une sympathie qui souffre, ce sera un pouvoir, lui-même libéré, qui aura la puissance de fortifier, d'aider, de délivrer. Pour l'esprit libre, la colère et la haine sont impossibles, mais non la puissante énergie divine de Roudra [L'aspect destructeur de Shiva.] qui peut faire la bataille sans haine et détruire sans colère, parce que, tout le temps, il perçoit que ce qu'il détruit est une partie de lui-même, l'une de ses propres manifestations, et, par conséquent, rien n'altère sa sympathie ni sa compréhension de ceux en qui s'incarnent ces manifestations. Toute notre nature émotive sera soumise à cette haute transformation libératrice ; mais, pour ce faire, une égalité parfaite est la condition opérante.

Cette même égalité doit être amenée dans le reste de notre être. Tout notre

être dynamique agit sous l'influence d'impulsions inégales qui sont des manifestations de la nature inférieure ignorante. Nous obéissons à ces poussées, ou nous les contrôlons partiellement, ou nous exerçons sur elles l'influence fluctuante de notre raison qui les adoucit, de nos sentiments esthétiques qui les raffinent, de notre mental et de nos notions éthiques qui les disciplinent. Une trame enchevêtrée de bien et de mal, d'utile et de nuisible, d'activités harmonieuses ou désordonnées, tel est le fruit mélangé de notre entreprise, une toise variable de la raison et de la déraison humaines, de la vertu et du vice, de l'honneur et du déshonneur, du noble et de l'ignoble, des habitudes approuvées et désapprouvées par les hommes, un grand tourment d'approbation et de désapprobation de soi, ou de pharisaïsme et de dégoût, de remords, de honte et de dépression morale. Sans doute, ces choses sont-elles très nécessaires à présent pour notre évolution spirituelle. Mais le chercheur d'une perfection plus vaste se retirera de toutes ces dualités, les regardera d'un œil égal et, par l'égalité, parviendra à l'action impartiale et universelle d'un *tapas* dynamique, d'une énergie spirituelle au sein de laquelle sa force et sa volonté personnelles seront transformées en purs et justes instruments d'un calme supérieur qui est le secret de l'action divine. Les règles mentales ordinaires seront dépassées à partir de cette base d'égalité dynamique. L'œil de notre volonté regardera au-delà, cherchera la pureté d'une existence divine, le mobile d'un divin pouvoir de volonté guidé par la connaissance divine dont notre nature parfaite sera l'agent, *yantra*. Ceci n'est pas possible d'une façon intégrale tant que l'ego dynamique et sa soumission aux impulsions émotives et vitales ou aux préférences du jugement personnel s'immiscera dans notre action. Une parfaite égalité de la volonté est le pouvoir qui dissout le nœud des impulsions inférieures à l'action. Cette égalité ne répondra pas aux impulsions inférieures, elle attendra l'impulsion d'une vision plus vaste venue de la Lumière au-dessus du mental ; elle ne jugera pas ni ne gouvernera par les jugements de l'intellect mais attendra l'illumination et la direction qui viennent d'un plan de vision supérieur. À mesure qu'elle s'élève vers l'être Supramental et s'élargit intérieurement à la dimension des étendues spirituelles, la nature dynamique se transforme, se spiritualise, de même que la nature émotive et prânique, et elle se change en un pouvoir de la nature divine. Il y aura d'innombrables trébuchements, bien des erreurs et des imperfections dans l'adaptation des instruments à leur fonctionnement nouveau, mais forte de son égalité grandissante, l'âme ne sera pas troublée outre mesure ni chagrinée par ces accidents, parce que, confiante

en la direction de la Lumière et du Pouvoir au-dedans du moi et au-dessus du mental, elle ira son chemin avec une ferme assurance et, dans un calme grandissant, sera prête aux vicissitudes, jusqu'à ce que le processus de transformation soit complet. La promesse de l'Être Divin dans la Guîtâ sera l'ancre de sa résolution : "Abandonne tous les dharma et prends refuge en Moi seul ; je te délivrerai de tout péché et de tout mal, ne t'afflige point."

L'égalité du mental pensant fera partie (une très importante partie) de la perfection des instruments de la nature. Notre aimable attachement plein de bonnes justifications pour nos préférences intellectuelles, pour nos jugements, nos opinions, nos imaginations, pour les associations limitées de la mémoire qui forment la base de notre mentalité, pour les rabâchages courants de notre mental habituel, les obstinations de notre mental pratique, et même les limitations de notre mental de vérité intellectuel, doit suivre le même chemin que les autres attachements et céder la place à l'impartialité d'une vision égale. Dans son égalité, le mental pensant regardera en spectateur la connaissance et l'ignorance, la vérité et l'erreur, ces dualités créées par la nature limitée de notre conscience, et la partialité de notre intellect avec son petit magasin de raisonnements et d'intuitions ; il acceptera l'une et l'autre sans se laisser lier d'un côté ni de l'autre aux fils de l'écheveau, et restera dans l'attente d'une transcendance lumineuse. Dans l'ignorance, il verra une connaissance prisonnière qui cherche ou attend sa délivrance ; dans l'erreur, une vérité en marche qui s'est égarée ou qui a été précipitée en des formes trompeuses par le mental tâtonnant. De l'autre côté, il ne se considérera pas lié ni limité par sa connaissance, ni ne sentira qu'elle lui interdit de marcher vers de nouvelles illuminations, et il ne se saisira pas trop violemment non plus de la vérité, même quand il s'en servira pleinement, ni ne l'enchaînera tyranniquement à ses formules présentes. Cette égalité parfaite du mental pensant est indispensable parce que le but de ce progrès est la lumière plus vaste qui vient d'une région de cognition spirituelle supérieure. Cette égalité est délicate et difficile entre toutes, c'est celle que le mental humain pratique le moins ; sa perfection est impossible à réaliser tant que la lumière supramentale ne tombe pas pleinement sur une mentalité qui regarde vers le haut. Or, il faut une volonté grandissante d'égalité dans l'intelligence avant que cette lumière puisse travailler librement sur la substance mentale. Ceci non plus n'implique pas un renoncement aux recherches de l'intelligence et à ses fins cosmiques, pas une indifférence ni un scepticisme impartial, non plus qu'une immobilisation de toute pensée en le

silence de l'ineffable. L'immobilisation de la pensée mentale peut faire partie de la discipline lorsqu'il s'agit de libérer le mental de son propre fonctionnement partial afin qu'il puisse devenir le canal égal d'une lumière et d'une connaissance supérieures, mais il faut également une transformation de la substance mentale elle-même, sinon la lumière supérieure ne peut pas prendre pleinement possession du mental ni revêtir une forme irrésistible pour accomplir les œuvres ordonnées par la conscience divine dans l'être humain. Le silence de l'ineffable est une vérité de l'être divin, mais le Verbe qui jaillit de ce silence est aussi une vérité et c'est à ce Verbe qu'il faut donner corps dans la forme consciente de notre nature.

Mais finalement, toute cette égalisation de la nature est une préparation pour que l'égalité spirituelle suprême prenne possession de l'être tout entier et crée une atmosphère générale où la lumière, le pouvoir et la joie du Divin pourront se manifester dans l'homme avec une plénitude grandissante. Cette égalité est l'égalité éternelle du Satchidânanda. C'est l'égalité de l'être infini qui ne dépend de rien, une égalité de l'esprit éternel, mais qui façonne selon son moule le mental, le cœur, la volonté, la vie et l'être physique. C'est l'égalité de la conscience spirituelle infinie qui contient et sous-tend la coulée béatifique et les ondes satisfaites de la connaissance divine. C'est l'égalité du Tapas divin qui insuffle l'action lumineuse de la volonté divine dans toute la nature. C'est l'égalité de l'Ananda divin sur lequel repose le jeu d'une félicité divine universelle, d'un amour universel et d'une sensibilité sans borne à la beauté universelle. L'égale paix et l'égal calme idéal de l'Infini seront le vaste ether de notre être parfait, mais en même temps, l'égale action idéale et parfaite de l'Infini qui se sert de notre nature pour agir sur les relations de l'univers sera l'épanchement sans trouble du pouvoir de l'Infini dans notre être. Tel est le sens de l'égalité dans le langage du yoga intégral.

Chapitre 12

La Voie de l'Égalité

La description de l'égalité complète et parfaite nous a montré que cette égalité a deux aspects. On peut donc y parvenir par deux mouvements successifs. L'un nous libère de l'action de la nature inférieure et nous fait entrer en la calme paix de l'être divin ; l'autre nous libérera en l'existence et le pouvoir complets de la nature supérieure et nous fera entrer dans la position égale de l'universalité d'une connaissance, d'une volonté d'action et d'un Ânanda divins et infinis. Le premier mouvement se caractérise par une égalité passive ou négative, une égalité de réception qui fait face impassiblement aux impacts et aux phénomènes de l'existence et nie les dualités des apparences ou des réactions que les phénomènes nous imposent. Le deuxième est une égalité active, positive, qui accepte les phénomènes de l'existence, mais seulement en tant que manifestation de l'être divin unique, et y répond d'une façon égale avec la nature divine en nous qui les transforme en leurs valeurs cachées. Le premier mouvement vit dans la paix du Brahman unique et rejette la nature de l'Ignorance active. Le deuxième vit dans cette même paix, mais aussi dans l'Ananda du Divin, et il impose à la vie de l'âme dans la nature le sceau de la connaissance, de la béatitude et du pouvoir divins. Cette double orientation, unie par un principe commun, détermine tout le mouvement d'égalité dans le yoga intégral.

L'effort d'égalité passive on purement réceptive peut partir de trois principes différents ou trois attitudes qui mènent toutes au même résultat et à la même conséquence ultime : l'endurance, l'indifférence et la soumission. Le principe d'endurance fait appel à la force de l'esprit en nous afin de supporter tous les contacts, les impacts et les suggestions de la Nature phénoménale qui nous assiègent de tous côtés, sans être terrassés par eux ni contraints de subir leurs réactions émotives, sensorielles, dynamiques et intellectuelles. Le mental extérieur dans la nature inférieure n'a pas cette force. Il a la force d'une

conscience limitée qui fait du mieux qu'elle peut de tout ce qui tombe sur elle ou l'assiège de ce grand tourbillon de conscience et d'énergie qui l'environne sur ce plan d'existence. Le fait même qu'il puisse subsister et affirmer son être individuel dans l'univers est certainement dû à la force de l'esprit en lui, mais il est incapable de tirer la totalité de cette force et l'infinitude de cette puissance pour affronter les attaques de la vie ; s'il le pouvait, il serait tout à la fois l'égal et le maître de son monde. En fait, il doit se débrouiller comme il peut. Il affronte certains impacts et peut les assimiler, les équilibrer ou les maîtriser partiellement ou complètement, pour un temps ou tout à fait, et alors, dans cette mesure, il a des réactions émotives et sensorielles de joie, de plaisir, de satisfaction, de sympathie, d'amour, etc., ou il a des réactions intellectuelles et mentales d'acceptation, d'approbation, de compréhension, de connaissance, de préférence, dont sa volonté se saisit avec attrait et désir pour tenter de les prolonger, les répéter, les susciter, les posséder, d'en faire l'habitude agréable de sa vie. Il affronte certains autres impacts, mais les trouve trop forts pour lui ou trop dissemblables et discordants, ou trop faibles pour sa satisfaction ; ce sont les éléments qu'il ne peut pas supporter ni mettre en accord avec lui-même ni assimiler, et il est obligé d'y répondre par des réactions de chagrin, de douleur, de malaise, d'insatisfaction, de dégoût, de désapprobation, de rejet, par une incapacité de comprendre ou de connaître, un refus d'admettre. Contre eux, il essaye de se protéger, d'y échapper, d'éviter ou de réduire au minimum leur retour ; devant eux, il a des mouvements de peur, de colère, de recul, d'horreur, d'aversion, de dégoût, de honte ; il serait heureux d'en être délivré mais il n'arrive pas à s'en débarrasser, car il y est attaché ou même invite leurs causes, et donc leurs résultats ; ces impacts font partie de la vie, sont mêlés aux objets mêmes que nous désirons, et l'incapacité d'y faire face fait partie de l'imperfection de notre nature. Il existe d'autres impacts encore, que le mental normal réussit à contrecarrer ou à neutraliser et, devant eux, il a une réaction naturelle d'indifférence, d'insensibilité ou de tolérance, qui n'est ni une acceptation positive et une jouissance, ni un rejet et une souffrance. Face aux personnes, aux choses, aux événements, aux idées, aux actions et à tout ce qui peut se présenter au mental, nous trouvons toujours ces trois genres de réactions. Pourtant, en dépit de leur généralité, elles n'ont rien d'absolu ; elles constituent le coloris d'une gamme habituelle qui n'est pas précisément la même pour tous ni non plus pour un même mental à différents moments ou en diverses conditions. Le même impact peut éveiller dans le même mental, à un

moment donné, des réactions plaisantes ou positives, et à un autre, des réactions adverses ou négatives, ou indifférentes et neutres.

L'âme qui cherche la maîtrise peut commencer par opposer à ces réactions la force combative d'une endurance ferme et égale. Au lieu d'essayer de se protéger contre les impacts déplaisants, de les fuir ou d'y échapper, elle peut y faire face et apprendre à les supporter et à les endurer avec persévérance et courage, avec une égalité croissante ou une austère et calme acceptation. Cette attitude ou cette discipline amène trois résultats, trois pouvoirs d'âme devant les choses. Premièrement, on s'aperçoit que ce qui était tout d'abord insupportable devient facile à endurer : la gamme du pouvoir qui reçoit les chocs s'élève en degré ; il faut un impact d'une force de plus en plus grande ou d'une durée de plus en plus prolongée pour causer le trouble, la douleur, le chagrin, l'aversion ou quelque autre note du clavier des réactions déplaisantes. Deuxièmement, on s'aperçoit que la nature consciente se scinde en deux parties : l'une qui appartient à la nature mentale et émotive normale où les réactions habituelles continuent de se dérouler ; l'autre qui appartient à une volonté et à une raison supérieures, qui observe et n'est pas troublée ni affectée par la passion de la nature inférieure, qui ne l'accepte pas comme sienne, ne l'approuve pas, ne l'autorise pas, n'y participe point. Dès lors, les réactions de la nature inférieure commencent à perdre de leur force et de leur pouvoir, à se soumettre aux suggestions de calme et de fermeté de la raison et de la volonté supérieures et, peu à peu, ce calme et cette fermeté prennent possession de l'être mental et émotif, même de l'être sensoriel, du vital et du physique. Ceci amène le troisième pouvoir et son résultat, c'est-à-dire, par cette endurance et cette maîtrise, par cette séparation de la nature inférieure et son rejet, un pouvoir de se débarrasser des réactions normales, et même, si nous le voulons, de remodeler tous nos modes d'expérience selon la force de l'esprit. Cette méthode s'applique non seulement aux réactions déplaisantes mais même aux réactions plaisantes ; l'âme refuse de s'y abandonner ou de se laisser emporter par elles ; elle endure avec calme les impacts qui apportent la joie et le plaisir, refuse d'être excitée par eux, et finalement remplace la joie et l'avide recherche mentale des choses plaisantes par le calme de l'esprit. Cette méthode peut également s'appliquer au mental pensant avec une calme réception de la connaissance et de la limitation de la connaissance : l'âme refuse de se laisser emporter par la fascination de telle ou telle suggestion de pensée attrayante, ou d'être repoussée par le dégoût de telle ou telle autre suggestion de pensée

inhabituelle ou désagréable, et sert la Vérité avec un regard détaché, lui laissant le temps de croître sur le terrain d'une volonté et d'une raison fortes, désintéressées, maîtresses. Ainsi, peu à peu, l'âme devient égale devant toutes choses, maîtresse d'elle-même et capable de faire face au monde avec une forte contenance mentale et une sérénité d'esprit invariable.

La deuxième voie fait appel à une attitude d'indifférence impartiale. La méthode consiste à rejeter immédiatement l'attirance ou la répulsion des choses, à cultiver à leur égard une lumineuse impassibilité, un rejet inhibiteur, une habitude de dissociation qui laisse tomber ces remous en désuétude. Cette attitude repose moins sur la volonté que sur la connaissance, quoique la volonté soit toujours nécessaire. C'est une attitude qui considère les passions du mental comme nées de l'illusion de la mentalité extérieure ou comme des mouvements inférieurs indignes de la vérité calme de l'esprit unique et égal, ou comme une perturbation vitale et émotive qui doit être rejetée par la tranquille volonté observatrice et l'intelligence sans passion du sage. Elle écarte le désir du mental, rejette l'ego qui attribue aux choses ces valeurs dualistes et remplace le désir par une paix impartiale et indifférente, et l'ego, par le moi pur, non troublé, non excité ni démonté par les impacts du monde. Et non seulement le mental émotif est tranquillisé, mais l'être intellectuel de même rejette les pensées de l'ignorance et surmonte les curiosités de la connaissance inférieure pour escalader l'unique vérité, éternelle, sans changement. Cette méthode amène également trois résultats ou trois pouvoirs qui permettent de s'élever à la paix.

D'abord, on s'aperçoit que le mental est volontairement lié aux petites joies et aux petits troubles de la vie et qu'en réalité ceux-ci n'ont pas de prise intérieure sur lui si l'âme choisit simplement de lâcher son habitude de réponse impuissante aux phénomènes extérieurs et transitoires. Deuxièmement, on s'aperçoit que, ici aussi, une scission peut s'opérer, une partition psychologique entre le mental inférieur ou extérieur encore soumis aux vieux contacts habituels, et la raison, la volonté supérieures, qui se tiennent en arrière et vivent dans le calme indifférent de l'esprit. En d'autres termes, un calme intérieur séparé grandit en nous et regarde les commotions des parties inférieures sans y prendre part ou sans y ajouter le moindre assentiment. Au début, la raison et la volonté supérieures seront peut-être souvent obscurcies, envahies, le mental emporté par les incitations des parties inférieures, mais finalement ce calme devient inexpugnable, permanent, inébranlé par les contacts les plus violents, *na douhkhéna gourounâpi vichâlyaté.* Cette âme intérieure de calme regarde les

troubles du mental extérieur avec une supériorité détachée ou une indulgence passagère qui ne se laisse pas prendre, un peu comme on regarde les joies et les chagrins futiles d'un enfant : elle ne les considère pas comme siens ni qu'ils reposent sur une réalité permanente. Et finalement, peu à peu, le mental extérieur lui-même accepte aussi cette sérénité calme et indifférente ; il cesse d'être attiré par les choses qui l'attiraient ou troublé par les chagrins et les douleurs auxquels il avait l'habitude d'attacher une importance si irréelle. Ainsi apparaît le troisième pouvoir, un pouvoir de paix et de vaste tranquillité qui imprègne tout, la béatitude de la délivrance des assauts d'une nature qui s'imposait à elle-même des tortures fantastiques, et le bonheur extrême, profond, invariable, du contact de l'éternel et infini dont la présence permanente remplace la lutte et, le tumulte des choses impermanentes, *brahmasamsparsham atyantam soukham ashnouté.*

L'âme est fixée en la félicité du moi, *âtmaratih,* en l'Ananda unique et infini de l'esprit, elle n'est plus à la chasse des contacts extérieurs ni de leurs chagrins et de leurs plaisirs. Elle observe simplement le monde comme le spectateur d'une pièce de théâtre ou d'une action à laquelle elle n'est plus contrainte de participer.

La troisième voie est celle de la soumission ; ce peut être une résignation chrétienne fondée sur la soumission à la volonté de Dieu, ou une acceptation non égoïste des choses et des événements en tant que manifestations de la Volonté universelle dans le temps, ou un abandon complet de notre personne au Divin ou Pourousha suprême. De même que la première voie recourait à la méthode de la volonté, et la deuxième à la méthode de la connaissance et du discernement de la raison, celle-ci recourt à la méthode du caractère et du cœur et elle est très intimement liée au principe de la bhakti. Poussée jusqu'au bout, elle arrive au même résultat : une égalité parfaite. Car le nœud de l'ego est desserré et les exigences personnelles commencent à disparaître : nous nous apercevons que nous ne sommes plus liés par la joie des choses agréables ni affligés par les choses déplaisantes ; nous les supportons sans acceptation empressée ni rejet tourmenté, nous les référons toutes au Maître de notre être en nous occupant de moins en moins de leurs résultats personnels, et nous n'attachons d'importance qu'à une seule chose : nous approcher de Dieu, ou être en contact et en unisson avec l'Existence universelle et infinie, ou être uni au Divin, devenir son canal, son instrument, son serviteur, son amant, et nous réjouir en Lui de notre relation avec Lui, sans autre objet ni autre cause de joie

ou de chagrin. Ici aussi, une scission peut se produire pendant un certain temps entre le mental inférieur des émotions habituelles et le mental supérieur, psychique, d'amour et de don de soi, mais finalement le premier cède, change et se transforme, il est englouti dans l'amour, la joie et la félicité du Divin et n'a d'autre intérêt ni d'autre attirance. Dès lors, au-dedans, tout est paix et béatitude égales de cette union : l'unique béatitude silencieuse qui dépasse toute compréhension, la paix qui demeure dans les profondeurs de notre existence spirituelle et n'est point touchée par les sollicitations des remous inférieurs.

En dépit de leur point de départ différent, ces trois voies coïncident, d'abord parce qu'elles inhibent les réactions normales du mental en face des contacts extérieurs, *bâhya-sparshân*, puis elles opèrent une scission entre le moi ou esprit et l'action extérieure de la nature. Mais il est évident que notre perfection sera plus vaste et plus complète, qu'elle embrassera davantage de choses, si nous pouvons parvenir à une égalité plus active qui nous permettra non seulement de nous retirer du monde et d'y faire face avec un calme détaché et séparé, mais de revenir à lui et de le posséder en le pouvoir de l'Esprit calme et égal. Ce retour est possible parce que, en fait, le monde, la Nature, l'action, ne sont pas quelque chose de complètement séparé mais une manifestation du Moi, de l'Âme Totale, du Divin. Les réactions du mental normal sont une dégradation des valeurs divines ; sans cette dégradation, ces valeurs nous apparaîtraient dans leur évidente vérité ; elles sont une falsification, une ignorance qui altère le jeu ; une ignorance qui commence avec l'involution du Moi dans l'aveugle nescience de la Matière. Dès que nous revenons à la pleine conscience du Moi, de Dieu, nous pouvons attribuer une vraie valeur divine aux choses, les recevoir et agir sur elles avec le calme, la joie, la connaissance, la volonté clairvoyante de l'Esprit. Quand nous commençons à voir ainsi, l'âme commence à découvrir une joie égale dans l'univers, à avoir une volonté égale vis-à-vis de toutes les énergies, une connaissance égale qui saisit la vérité spirituelle derrière tous les phénomènes de cette manifestation divine. Elle possède le monde comme le Divin le possède, dans une plénitude de lumière, de pouvoir et d'Ananda infinis.

On peut donc aborder toute cette existence par un yoga d'égalité positive et active au lieu d'une égalité négative et passive. Ceci exige, d'abord, une nouvelle connaissance, c'est-à-dire une connaissance de l'unité : voir toutes choses comme soi-même, voir toutes choses en Dieu, et Dieu en toutes les choses. Dès lors naît la volonté d'accepter également tous les phénomènes, tous

les événements, toutes les circonstances, toutes les personnes et toutes les forces comme des masques du Moi, comme des mouvements de l'unique énergie, des effets de l'unique pouvoir en action, gouvernés par l'unique sagesse divine ; sur la base de cette volonté de connaissance supérieure croît la force de faire face à toute chose avec une âme et un mental sans trouble. Nous devons identifier notre moi avec le moi de l'univers, voir et sentir notre unité avec toutes les créatures, percevoir que toutes les forces, toutes les énergies, tous les effets, sont le mouvement de l'énergie de notre moi et, par conséquent, intimement nôtres — évidemment pas ceux de notre moi égoïste qui doit être réduit au silence, éliminé, rejeté, sinon cette perfection ne pourrait pas venir, mais d'un moi plus vaste, impersonnel ou universel, avec lequel nous ne faisons qu'un désormais. Car, désormais, notre personnalité est simplement un centre d'action de ce moi universel, mais un centre en relation et en unisson intimes avec toutes les autres personnalités, et aussi avec toutes ces autres choses qui, pour nous, sont simplement des objets et des forces impersonnelles, mais qui, en fait, sont aussi des pouvoirs de l'unique Personne impersonnelle : Pourousha, Dieu, Moi et Esprit. Notre individualité est à Lui et n'est plus quelque chose d'incompatible avec l'être universel ni séparée de Lui ; elle s'est universalisée, elle connaît l'Ananda universel, elle est une avec tout et amante de tout ce qu'elle connaît, de tout ce qu'elle touche et tout ce dont elle jouit. Car, à notre connaissance égale de l'univers et à notre volonté égale d'acceptation de l'univers, viendra s'ajouter une félicité égale de toute la manifestation cosmique du Divin.

Ici aussi, nous pouvons noter trois résultats ou pouvoirs de cette méthode. D'abord, nous acquérons un pouvoir d'égale acceptation en l'esprit, dans la raison et la volonté supérieures ; celles-ci se mettent à répondre à la connaissance spirituelle. Mais nous nous apercevons aussi que, bien que la nature puisse être persuadée de prendre cette attitude générale, il reste encore un conflit entre la raison ou la volonté supérieures et l'être mental inférieur qui s'accroche à la vieille manière égoïste de voir le monde et de réagir à ses impacts. Puis nous nous apercevons que l'être supérieur et l'être inférieur — bien qu'ils soient tout d'abord enchevêtrés, mêlés l'un à l'autre et qu'ils alternent, agissent l'un sur l'autre et luttent pour prendre le dessus —, peuvent être scindés, et la nature spirituelle supérieure dégagée de la nature mentale inférieure. Mais à ce stade, tant que le mental est encore soumis aux réactions de chagrin et de trouble, aux joies et aux plaisirs inférieurs, nous nous heurtons

à une difficulté accrue, que l'on ne trouve pas dans la même mesure dans les yoga plus strictement individualistes. Car, non seulement le mental éprouve ses propres troubles et ses propres difficultés, mais il partage les joies et les chagrins des autres, vibre à leur contact avec une sympathie poignante, sent leur choc avec une sensibilité subtile et les faits siens ; en outre, les difficultés d'autrui viennent s'ajouter aux nôtres et les forces qui s'opposent à la perfection résistent avec une opiniâtreté d'autant plus grande qu'elles sentent que ce mouvement est une attaque contre leur royaume universel, une tentative de conquête, et qu'il ne s'agit pas simplement d'une âme isolée qui échappe à leur emprise. Mais finalement, nous nous apercevons aussi que vient un pouvoir de surmonter ces difficultés ; la raison et la volonté supérieures s'imposent au mental inférieur et celui-ci se change perceptiblement en l'un des vastes modes de la nature spirituelle ; il trouve même une félicité à sentir, à affronter et surmonter tous les troubles, tous les obstacles et les difficultés, jusqu'à ce qu'ils soient éliminés par sa propre transformation. Dès lors, l'être tout entier vit dans un pouvoir souverain, dans la joie et le calme universels, dans la félicité et la volonté clairvoyantes de l'Esprit en soi et dans sa manifestation.

Pour comprendre le fonctionnement de cette méthode positive, nous pouvons noter brièvement son principe relativement aux trois grands pouvoirs de connaissance, de volonté et de sentiment. Toute émotion, tout sentiment, toute sensation est, pour l'âme, une manière d'entrer en contact avec les manifestations du Moi dans la nature et de découvrir leurs valeurs réelles. Mais ce que le Moi éprouve est une félicité universelle, Ânanda. Tandis que l'âme dans le mental inférieur, nous l'avons vu, attribue à cette félicité trois valeurs variables de douleur, de plaisir et d'indifférence neutre, qui passent de l'une à l'autre par des gradations plus ou moins fortes, et ces gradations dépendent du pouvoir qu'a la conscience individualisée de faire face, sentir, assimiler, neutraliser ou maîtriser tout ce qui vient à elle du Moi plus grand qu'elle a exilé d'elle-même par son individualisation séparatrice et changé en un non-moi dans son expérience. Mais tout le temps, à cause de ce Moi plus grand en nous, une âme secrète saisit une félicité en toutes ces choses, y puise de la force, croît par tout ce qui la touche et profite autant des expériences adverses que des expériences favorables. Cette félicité peut même être sentie par l'âme extérieure de désir ; en fait, c'est à cause d'elle que nous avons de la joie à exister et que nous pouvons même trouver un certain genre de plaisir dans la lutte, la souffrance et les couleurs plus stridentes de l'existence. Mais pour acquérir

l'Ananda universel, tous nos instruments doivent apprendre à goûter la joie essentielle de toutes choses au lieu d'une joie partielle et pervertie. En toutes choses, il existe un principe d'Ananda, que la compréhension peut saisir et la sensibilité sentir comme leur goût de félicité, leur *rassa* ; mais d'ordinaire, au lieu de cela, elles leur attribuent des valeurs arbitraires, inégales, contradictoires ; il faut donc les amener à percevoir toutes choses à la lumière de l'esprit et à transformer ces valeurs provisoires en le *rassa* réel, égal, essentiel et spirituel. Le principe de vie est censé donner à cette préhension du principe de félicité, *rassagrahana,* la forme d'une intense jouissance de possession, *bhôga,* qui fait que tout l'être vital vibre, l'accepte et s'en réjouit ; mais d'ordinaire, à cause du désir, il n'est pas égal à sa tâche et change cette félicité en trois formes inférieures, de douleur, de plaisir, *soukhabhôga douhkhabhôga,* ou de rejet de l'un et de l'autre : ce que nous appelons insensibilité ou indifférence. Le prâna, ou être vital, doit se libérer du désir et de ses inégalités, il doit accepter et changer en jouissance pure le *rassa* perçu par l'intelligence et la sensibilité. Dès lors, les instruments n'opposent plus d'obstacle à la troisième étape où tout se change en l'extase pleine et pure de l'Ananda spirituel.

Dans le domaine de la connaissance, de même, il existe trois réactions mentales vis-à-vis des choses : l'ignorance, l'erreur et la connaissance vraie. L'égalité positive les acceptera toutes trois pour commencer, comme des mouvements de la manifestation d'un moi qui sort évolutivement de l'ignorance et, à travers la connaissance partielle et déformée (cause de l'erreur), arrive à la connaissance vraie. Elle traitera l'ignorance du mental pour ce qu'elle est psychologiquement : un état où la substance de la conscience est obscurcie, voilée et enveloppée, où la connaissance du Moi Tout-Connaissant est cachée comme dans une enveloppe obscure ; elle se concentrera sur le Moi par le mental, et à l'aide des vérités connexes déjà connues, par l'intelligence ou par une concentration intuitive, elle délivrera la connaissance de son voile d'ignorance. Elle ne s'accrochera pas uniquement à ce qui est connu, ni n'essayera de tout faire entrer de force dans son petit cadre, mais traitera le connu et l'inconnu avec un mental égal et ouvert à toutes les possibilités. Elle traitera de même l'erreur : elle acceptera l'écheveau embrouillé de la vérité et de l'erreur mais ne s'accrochera à aucune opinion et cherchera, au contraire, l'élément de vérité qui est derrière toutes les opinions et la connaissance cachée dans l'erreur — car toute erreur est un fragment de vérité incompris et défiguré, et c'est de cette vérité qu'elle tire sa vigueur, non de son interprétation fausse ;

elle acceptera les vérités établies mais ne se laissera pas limiter même par elles : elle sera toujours prête à une connaissance nouvelle et à la recherche d'une sagesse réconciliatrice et unificatrice toujours plus intégrale, toujours plus étendue. Celle-ci ne peut venir pleinement qu'en s'élevant au niveau Supramental idéal ; par conséquent, le chercheur égal de la vérité ne s'attachera pas à l'intellect et à ses opérations et ne pensera pas que tout finit là ; il sera prêt à s'élever au-delà, il acceptera chaque étape de l'ascension et la contribution de chacun des pouvoirs de son être, mais seulement pour les hisser à une vérité plus haute encore. Il doit tout accepter, mais ne s'accrocher à rien, n'être rebuté par aucune chose, si imparfaite ou contraire soit-elle aux notions établies, mais il ne doit pas permettre non plus que rien vienne prendre possession de lui au détriment du libre fonctionnement de l'Esprit de Vérité. Cette égalité de l'intelligence est une condition essentielle pour s'élever à la connaissance supérieure, supramentale et spirituelle.

La volonté en nous, parce qu'elle est généralement le pouvoir le plus vigoureux de notre être (il existe une volonté de connaissance, une volonté de vie, une volonté des émotions, une volonté agissant dans chaque partie de notre nature), prend bien des formes et répond au jeu du monde par des réactions variées, telles l'incapacité, le pouvoir limité, la maîtrise, ou la volonté juste, la volonté fausse ou pervertie et la volition neutre (dans le mental éthique : la vertu, le péché et la volition non éthique), et d'autres du même genre. L'égalité positive accepte tout cela aussi comme un écheveau de valeurs provisoires qui constituent son point de départ obligatoire, mais qu'elle doit transformer en une maîtrise universelle, en une volonté de Vérité et de Rectitude universelle, en la liberté de la Volonté divine en action. La volonté égale n'a pas besoin de sentir de remords, de douleur, de découragement pour ses trébuchements ; si ces réactions surviennent dans sa mentalité habituelle, elle regardera simplement dans quelle mesure elles indiquent une imperfection et ce qui doit être corrigé (car elles ne sont pas toujours un indice juste), et ainsi les dépassera pour trouver au-delà une direction égale et calme. Elle verra que même ces trébuchements sont nécessaires à l'expérience, et finalement que ce sont des pas qui conduisent au but. Derrière et dans tout ce qui arrive en nous-même et dans le monde, elle cherchera la signification divine et la direction divine ; par-delà les limitations obligatoires, elle verra une limitation volontaire du Pouvoir universel par laquelle il règle ses pas et ses degrés — obligatoires pour notre ignorance, volontaires pour la connaissance divine —, et elle les dépassera pour

s’unir au pouvoir sans limite du Divin. Elle verra toutes les énergies et toutes les actions comme des forces issues de l’unique Existence, et leurs perversions comme des imperfections — inévitables dans le déroulement du mouvement — de pouvoirs qui étaient nécessaires à ce mouvement. Ainsi, elle sera charitable pour toutes les imperfections, tout en poursuivant fermement une perfection universelle. Cette égalité ouvrira la nature à la direction de la Volonté divine et universelle et la préparera à l’action supramentale où le pouvoir de l’âme en nous s’emplit lumineusement du pouvoir de l’Esprit suprême et ne fait plus qu’un avec lui.

Le yoga intégral se servira des deux méthodes, passive et active, selon le besoin de la nature et la direction de l’esprit intérieur, l'*antaryâmine.* Il ne s’en tiendra pas à la méthode passive qui conduirait seulement à quelque salut individuel quiétiste ou à la négation de l’être actif universel et spirituel, ce qui serait en contradiction avec la totalité de son but. Il se servira de la méthode de l’endurance mais ne se contentera pas d’une force et d’une sérénité détachées ; il s’acheminera au contraire vers une force et une maîtrise positives où il n’y aura plus besoin d’endurance parce que le moi sera spontanément, calmement et puissamment en possession de l’énergie universelle et capable de décider facilement et joyeusement de toutes ses réactions dans l’unité de l’Ananda. Il se servira de la méthode de l’indifférence impartiale mais ne finira pas dans une indifférence lointaine vis-à-vis de toutes choses ; il s’acheminera au contraire vers une haute acceptation impartiale de la vie, qui aura la force de transformer toutes les expériences en les valeurs plus vastes de l’esprit égal. Il se servira aussi, temporairement, de la résignation et de la soumission mais, par l’abandon complet de son être personnel au Divin, il arrivera à l’Ananda qui possède tout et en lequel il n’est point besoin de résignation, à l’harmonie parfaite avec l’universel, qui n’est point simplement un acquiescement mais une unité qui embrasse tout, au service parfait et à la soumission parfaite du moi naturel au Divin, qui donnent aussi à l’esprit individuel la possession du Divin. Il se servira pleinement de la méthode positive mais ne s’arrêtera pas à une acceptation individuelle des choses, qui aurait pour seul effet de changer l’existence en un terrain de connaissance, de pouvoir et d’Ananda individuels parfaits. Ceci, il l’aura, mais il aura aussi l’unité qui lui permettra de vivre dans l’existence des autres pour leur bien et pas seulement pour le sien, pour les assister et comme l’un de leurs moyens, comme une force associée aidant au même mouvement de perfection. Il vivra pour le Divin, ne fuira pas l’existence

du monde, ne sera pas attaché à la terre ni aux cieux, pas attaché non plus à quelque libération supracosmique ; il sera uni au Divin sur tous ses plans également et capable de vivre en lui également, dans le Moi comme dans la manifestation.

Chapitre 13

L'Action de l'Égalité

Les distinctions déjà faites auront suffisamment montré ce que signifie l'état d'égalité. Ce n'est pas simplement une immobilité ni une indifférence, pas un retrait de l'expérience mais une position supérieure par rapport aux réactions actuelles du mental et de la vie. C'est une manière spirituelle de répondre à la vie, ou plutôt de l'embrasser et de la contraindre à devenir une parfaite forme d'action du moi ou esprit. C'est le premier secret de la maîtrise de l'âme sur l'existence. Quand nous possédons l'égalité d'une façon parfaite, nous sommes admis au terrain même de la nature spirituelle et divine. L'être mental dans un corps essaye bien de contraindre et de conquérir la vie, mais à chaque tournant il est contraint par elle parce qu'il est soumis aux réactions du désir du moi vital. Être égal, ne pas être dominé par la force du désir, si violente soit-elle, telle est la première condition de la maîtrise réelle, c'est la base de l'empire de soi. Mais l'égalité mentale pure et simple, si forte soit-elle, est entachée par une tendance à l'immobilité. Elle est obligée de se protéger du désir en limitant sa volonté et son action. Seul l'esprit est capable des sublimes rapidités d'une volonté sans trouble, et en même temps d'une patience illimitée : pareillement juste dans une action lente et mesurée ou dans une action rapide et violente, pareillement sûr dans une action soigneusement tracée et délimitée ou dans une énorme et vaste action. Il peut accepter le travail le plus petit dans le cercle le plus étroit du cosmos, mais il peut œuvrer aussi dans le tourbillon du chaos avec la compréhension et la force créatrice ; et il le peut parce que son acceptation détachée, et pourtant intime, amène dans un travail comme dans l'autre un calme, une connaissance, une volonté et un pouvoir infinis. Il a ce détachement parce qu'il est au-dessus de tous les événements, toutes les formes, toutes les idées, tous les mouvements, et les embrasse en son étendue ; et pourtant il est capable de cette acceptation intime parce qu'il est un avec toutes choses. Si nous ne possédons pas cette libre unité, *ékatwam anoupashyatah*, nous ne

possédons pas la complète égalité de l'esprit.

La première tâche du sâdhak est de voir s'il possède la parfaite égalité et jusqu'à quel point il est allé dans cette direction ; sinon, il doit trouver où est la faille et exercer régulièrement sa volonté sur sa nature ou appeler la volonté du Pourousha afin de se débarrasser du défaut et de ses causes. Il doit posséder quatre qualités : d'abord l'égalité au sens le plus pratiquement concret du terme, *samatâ,* être libre de toutes préférences mentales, vitales et physiques, accepter également toutes les œuvres de Dieu en lui et autour de lui ; deuxièmement, une paix solide et une absence de toute perturbation et de tout trouble, *shânti* ; troisièmement, un pur bonheur spirituel et intérieur, une aise spirituelle invariable en son être naturel, *soukham ;* quatrièmement, une joie claire et le rire de l'âme qui embrasse la vie et l'existence. Être égal, c'est être infini et universel ; ne pas se limiter, ne pas s'enchaîner à telle ou telle forme du mental et de la vie ni à leurs préférences et à leurs désirs partiaux. Mais puisque l'homme, en sa nature normale actuelle, vit dans ses formations mentales et vitales et non en la liberté de l'esprit, sa condition normale aussi est d'être attaché à ces formations et aux désirs ou préférences qu'elles impliquent. Les accepter est tout d'abord inévitable, les dépasser est extrêmement difficile et, peut-être, n'est pas tout à fait possible tant que nous sommes obligés de nous servir du mental comme instrument d'action principal. Par conséquent, la première nécessité est de leur retirer, au moins, leur aiguillon, et même quand elles persistent, de les priver de leurs revendications les plus fortes, de leur égoïsme actuel, de leur emprise la plus violente sur notre nature.

Le test de notre réussite est la présence d'un calme imperturbable dans le mental et en l'esprit. Le sâdhak doit être en éveil et prendre la position du Pourousha qui observe et consent derrière le mental, ou mieux (et dès qu'il le peut) au-dessus du mental, et repousser même le moindre signe, la moindre vibration de trouble, d'anxiété, de chagrin, de révolte, toute perturbation dans son mental. Si ces remous se manifestent, immédiatement il doit découvrir leur source, le défaut qu'ils signalent, la faille de la revendication égoïste ou du désir vital, l'émotion ou l'idée qui les déclenche, et les décourager par sa volonté, par son intelligence spiritualisée, par l'unité de son âme avec le Maître de son être. À aucun prix, il ne doit leur donner d'excuse, si naturelle, juste ou plausible puisse-t-elle sembler, aucune justification intérieure ni extérieure. Si c'est le prâna qui est troublé et qui réclame, il doit se séparer du prâna troublé, fixer sa nature supérieure en la bouddhi, et, à l'aide de la bouddhi, discipliner et rejeter

les revendications de l'âme de désir en lui — de même si ce sont les émotions du cœur qui protestent et perturbent. Mais si ce sont la volonté et l'intelligence elles-mêmes qui sont en faute, le trouble est plus difficile à maîtriser, parce que, alors, c'est l'auxiliaire ou l'instrument principal qui devient le complice de la révolte contre la Volonté divine, et les vieux péchés des éléments inférieurs profitent de cet assentiment pour redresser leur tête déconfite. Par conséquent, il faut constamment insister sur une seule idée maîtresse : la soumission au Maître de notre être, au Dieu qui est en nous et dans le monde, au Moi suprême, à l'Esprit universel. La bouddhi doit rester toujours fixée en cette idée maîtresse et décourager toutes ses autres insistances secondaires ou préférences particulières et enseigner à tout l'être que l'ego — qu'il fasse entendre ses réclamations par la raison, par la volonté personnelle, par le cœur ou l'âme de désir dans le prâna — n'a aucun droit, quel qu'il soit, et que tout chagrin, toute révolte, toute impatience, tout trouble, est une violence contre le Maître de notre être.

Cette soumission totale doit être le pilier principal du sâdhak parce que c'est le seul moyen, en dehors de l'immobilité complète et de l'indifférence pour toute action (ce qu'il faut éviter) qui permette de parvenir à la paix et au calme absolus. Nous ne devons pas tolérer que la persistance du trouble, *ashânti,* la longueur de temps qu'exigent cette purification et cette perfection, deviennent une raison de découragement et d'impatience. Le trouble vient de ce que quelque partie de la nature répond encore ; ses retours servent à faire ressortir la présence du défaut, à mettre le sâdhak sur ses gardes afin qu'il exerce une volonté plus éclairée et plus continue pour se débarrasser de ce défaut. Quand le trouble est trop fort pour être tenu à distance, il faut le laisser passer et décourager son retour par une vigilance et une insistance redoublées de la bouddhi spiritualisée. Si nous persistons ainsi, nous nous apercevrons que les troubles perdent de plus en plus de force, deviennent de plus en plus extérieurs et brefs quand ils reviennent, jusqu'à ce que, finalement, le calme devienne la loi de l'être. Cette règle vaut aussi longtemps que la bouddhi mentale reste l'instrument principal ; mais quand la lumière supramentale prend possession du mental et du cœur, il ne peut plus y avoir de trouble, de chagrin, de perturbation, car le Supramental amène la force illuminée d'une nature spirituelle où ces remous ne peuvent plus avoir de place. Là, les seules vibrations et les seules émotions sont celles de la nature de joie de l'unité divine, *ânandamaya.*

Ce calme solide dans tout l'être doit rester le même quoi qu'il arrive, dans la

bonne santé et dans la maladie, dans le plaisir et dans la peine, même dans la souffrance physique la plus grande, dans la bonne fortune et l'infortune (la nôtre ou celle de ceux que nous aimons), dans le succès et dans l'échec, dans l'honneur et l'insulte, dans la louange, le blâme, dans la justice qui nous est faite ou l'injustice — dans tout ce qui peut généralement affecter le mental. Si nous voyons partout l'unité, si nous reconnaissons que tout vient par la volonté divine, si nous voyons Dieu en tout — dans nos ennemis (ou plutôt en ceux qui s'opposent à nous dans le jeu de la vie) autant qu'en nos amis, dans les pouvoirs qui nous contredisent et nous résistent autant que dans ceux qui nous favorisent et nous assistent, dans toutes les énergies et toutes les forces, tous les événements, et si, en plus, nous pouvons sentir que rien n'est séparé de notre moi, que le monde entier ne fait qu'un avec nous en notre être universel, cette attitude devient alors beaucoup plus aisée pour notre cœur et pour notre mental. Mais même avant d'être capable de parvenir à cette vision universelle ou avant même d'y être fermement établis, nous devons, par tous les moyens en notre pouvoir, insister sur cette égalité réceptive et active, sur ce calme invariable. Même une goutte de cela, *alpam api asya dharmasya*, est un grand pas vers la perfection ; une première fermeté en cela est le commencement d'une perfection libérée ; son intégralité est la certitude parfaite d'un progrès rapide dans tous les autres éléments de la perfection. Car, sans cela, nous n'avons pas de base solide ; et si nous manquons fortement de cela, nous retomberons constamment à l'état inférieur du désir, de l'ego, de la dualité et de l'ignorance.

Quand ce calme est acquis, les préférences vitales et mentales perdent de leur force perturbante ; elles continuent simplement comme une habitude mentale superficielle. L'acquiescement ou le rejet vital, l'empressement à accueillir tel événement plutôt qu'un autre, l'acquiescement ou le rejet mental, la préférence pour telle idée ou telle vérité plus sympathique qu'une autre, l'insistance de la volonté à obtenir tel résultat plutôt qu'un autre, ne sont plus qu'un mécanisme de surface, encore nécessaire comme un signe de la direction dans laquelle la Shakti doit s'orienter ou dans laquelle, pour le moment, elle est poussée par le Maître de notre être. Mais tout cela n'a plus cet air dérangeant de volonté égoïste véhémente, de désir intolérant, d'attraction obstinée. Ces apparences peuvent persister pendant un temps sous une forme atténuée, mais à mesure que le calme de l'égalité s'accroît, s'approfondit, devient plus essentiel et plus compact, *ghana,* elles disparaissent, cessent de colorer la substance mentale et vitale, ou ne viennent que comme un effleurement du mental

physique le plus extérieur sans pouvoir pénétrer à l'intérieur, et finalement, même cette récurrence, même cette apparition aux portes extérieures du mental, cesse complètement. Dès lors, peut venir la réalité vivante de la perception que tout en nous est fait et dirigé par le Maître de notre être, *yathâ prayouktô'smi, tathâ karômi* ["Tel je suis dirigé, tel je fais" (Bhagavad Guîtâ).], ce qui n'était autrefois qu'une forte idée ou une foi, avec, de temps en temps, des aperçus indirects de l'action divine derrière les devenirs de notre nature personnelle. Désormais, chaque mouvement est vu comme la forme que la Shakti, le pouvoir divin en nous, donne aux indications du Pourousha ; une forme encore personnalisée sans doute, encore amoindrie dans la tournure inférieure du mental, mais qui n'est plus foncièrement égoïste, plus une forme imparfaite, plus une déformation manifeste. Dès lors, il nous reste à dépasser ce stade même. Car l'action et l'expérience parfaites ne doivent pas être déterminées par une préférence mentale ni vitale, quelle qu'elle soit, mais par cette volonté spirituelle révélatrice et inspiratrice qu'est la Shakti en son initiative directe véritable. Quand nous disons que "tel nous sommes dirigés, tel nous œuvrons", nous introduisons encore une réaction mentale, un élément personnel qui limite. Car c'est le Maître qui fera son œuvre à travers nous en tant qu'instrument, et il ne doit y avoir en nous aucune préférence mentale ni autre qui limite, intervienne et puisse être une source de fonctionnement imparfait. Le mental doit devenir un silencieux canal lumineux des révélations de la Vérité supramentale et de la Volonté contenue dans sa vision. Dès lors, l'action sera l'action de la Vérité et de l'Être suprêmes et non une traduction diminuée ou incorrecte dans le mental. Si quelque limitation, sélection, relation est imposée, c'est le Divin qui se l'impose à lui-même dans l'individu et pour le moment, à ses propres fins, et non un phénomène obligatoire et définitif, non une détermination ignorante du mental. La pensée et la volonté sont désormais une action de l'Infini lumineux, une formulation qui n'exclut pas les autres formules mais, au contraire, les met à leur place exacte par rapport à elle-même, les englobant ou même les transformant, tout en s'acheminant vers de plus vastes formes de la connaissance et de l'action divines.

Le premier calme à se manifester est de la nature d'une paix ; c'est une absence de toute agitation, tout chagrin, toute perturbation. À mesure que l'égalité devient plus intense, elle acquiert une substance plus complète de bonheur pur et d'aise spirituelle. C'est la joie de l'esprit en soi ; elle ne dépend de rien d'extérieur pour son existence absolue, nirâshraya, comme il est dit dans

la Guîtâ, *antah-soukhô antarârâmah* : c'est un bonheur intérieur qui dépasse tout, *brahmasamsparsham atyantam soukham ashnouté.* Rien ne peut déranger cet état ; il s'étend même aux choses extérieures que regarde l'âme et leur impose aussi sa loi de tranquille joie spirituelle. Mais sa base reste encore le calme, c'est une joie neutre, unie, tranquille, *ahitouka.* Puis, à mesure que croît la lumière supramentale, un Ânanda plus grand se manifeste, qui est la base du ravissement innombrable de l'esprit en tout ce qu'il est, tout ce qu'il devient, tout ce qu'il voit et tout ce dont il a l'expérience ; c'est la source du rire de la Shakti qui accomplit lumineusement les œuvres du Divin et apporte son Ânanda dans tous les mondes.

Quand elle est parfaite, l'action de l'égalité transforme toutes les valeurs à l'unisson du pouvoir d'*ânandamaya* ou de joie divine. L'action extérieure peut rester ce qu'elle était — ou elle peut changer suivant l'ordre de l'Esprit et conformément aux nécessités du travail pour le monde —, mais toute l'action intérieure est d'une autre sorte. La Shakti et ses différents pouvoirs de connaissance, d'action, de jouissance, de création, de formulation, s'appliqueront aux divers desseins de l'existence, mais dans un autre esprit ; ce seront les desseins, les résultats, les lignes d'action fixés par le Divin en sa lumière d'en haut, et non ceux que réclame l'ego pour son propre bien séparé. Le mental, le cœur, l'être vital, le corps lui-même seront satisfaits de tout ce qui leur viendra du grand Dispensateur et Maître de leur être ; en cela, ils trouveront une satisfaction spiritualisée et une félicité plus subtiles, et pourtant plus complètes, tandis que la connaissance et la volonté divines au-dessus travailleront de l'avant à leurs fins futures. Ici, le succès et l'échec n'ont plus leur sens actuel. Il ne peut pas y avoir d'échec, car tout ce qui arrive est l'intention du Maître des mondes, n'est pas définitif, est un pas sur Son chemin, et si cet échec ressemble à une opposition, à une défaite, un démenti, et même momentanément à une négation totale du but assigné à l'être qui sert d'instrument, ce n'est ainsi qu'en apparence et, plus tard, l'échec apparaîtra à sa vraie place dans l'économie de l'action du Seigneur ; une vision supramentale plus complète peut même voir immédiatement ou d'avance sa nécessité et sa vraie relation avec le résultat final auquel il semble si contraire, et que peut-être même il semble interdire définitivement. Ou bien, tant que la lumière est insuffisante, s'il y a eu quelque erreur d'interprétation du but ou de la ligne d'action et des étapes du résultat, l'échec vient pour rectifier et il est accepté avec calme, sans amener de découragement ni de fluctuation dans la volonté.

Finalement, nous nous apercevons que l'échec n'existe pas ; l'âme trouve une félicité égale, passive ou active, à tous les événements, car elle voit en eux des étapes ou des expressions de la Volonté divine. Ce même changement de point de vue se produit pour la bonne et la mauvaise fortune, l'agréable et le désagréable sous toutes leurs formes, *mangala amangala, priya apriya.*

Et il en est des personnes comme des événements : l'égalité amène un changement complet de point de vue et d'attitude. Le premier effet d'un mental égal et d'un esprit égal est de créer une charité et une tolérance intérieures grandissantes vis-à-vis de toutes les personnes, toutes les idées, les points de vue, les actions, parce que nous voyons que Dieu est en tous les êtres et que chacun agit selon sa nature, son *swabhâva,* et sa formule présente. Quand l'Ananda égal, pur, est là, cet état s'approfondit et se change en une compréhension sympathique, et finalement en un amour universel égal. Rien de tout cela n'empêche nécessairement la diversité des relations ni la diversité d'expression de l'attitude intérieure selon les besoins de la vie telle que la détermine la volonté spirituelle, et rien n'empêche d'affirmer avec fermeté telle idée ou tel point de vue, telle action contre telle autre pour les besoins et les desseins de la vie et par la même détermination, ni de résister ou d'agir vigoureusement et de s'opposer intérieurement ou extérieurement aux forces qui cherchent à barrer le chemin du mouvement décrété. On peut même voir jaillir cette ruée d'énergie de Roudra [Roudra : l'aspect destructeur de Shiva.] qui martèle avec force l'obstacle humain ou autre, ou l'écrase, parce que c'est nécessaire non seulement pour lui mais pour les desseins du monde. Mais l'essence profonde de l'attitude égale n'est pas altérée ni diminuée par ces expressions superficielles. L'esprit, l'âme fondamentale restent les mêmes tandis que la Shakti de la connaissance, de la volonté, de l'action ou de l'amour fait son travail et revêt les formes diverses nécessaires à son œuvre. Et finalement, tout devient la forme d'une lumineuse unité spirituelle avec toutes les personnes, toutes les énergies, toutes les choses, au sein de l'être de Dieu et de la force universelle unique, lumineuse, spirituelle, et dans cette unité notre action fait inséparablement partie de l'action du tout, n'est pas coupée de lui et sent parfaitement que chaque relation est une relation avec Dieu en tout sous les formes complexes de Son unité universelle. Cette plénitude ne peut guère être décrite dans le langage de la raison mentale diviseuse, car elle se sert de tous les opposés, tout en leur échappant, et elle ne peut pas non plus s'exprimer dans les termes de notre psychologie mentale limitée. Elle appartient à un autre domaine

de conscience, à un autre plan de notre être.

Chapitre 14

Le Pouvoir des Instruments

La deuxième partie du yoga de la perfection de soi traite du pouvoir accru, élargi et rectifié des instruments de notre Nature normale. La culture de cette deuxième perfection n'a point besoin d'attendre la solide égalité du mental et de l'esprit ; et pourtant, c'est seulement dans cette solidité que le pouvoir des instruments peut devenir complet et œuvrer avec la sûreté de la direction divine. Le but de cette culture est de faire de la nature un instrument capable des œuvres divines. Tout travail est fait par un pouvoir, par la Shakti, et puisque le yoga intégral ne conçoit pas l'abandon des œuvres mais au contraire l'accomplissement de toutes les œuvres avec la conscience divine et sous la direction suprême, les pouvoirs caractéristiques des instruments — mental, vie et corps — doivent non seulement être purifiés de tout défaut mais portés à l'aptitude voulue pour cette action plus vaste. Et finalement, ils doivent subir une transfiguration spirituelle et supramentale.

Cette seconde partie de la sâdhanâ ou discipline de la perfection de soi comprend quatre éléments dont le premier est la shakti juste, la condition vraie des pouvoirs de l'intelligence, du cœur, du mental-vital et du corps. Pour le moment, nous nous contenterons d'indiquer la perfection préliminaire du corps ; il ne pourra être question de la siddhi complète du corps qu'après avoir parlé du Supramental et de son influence sur le reste de l'être. Le corps n'est pas simplement l'instrument extérieur indispensable à la partie physique de l'action ; c'est aussi, pour les besoins de cette vie, la base et le point d'appui de toute action intérieure. Toutes les opérations du mental ou de l'esprit ont une vibration dans la conscience physique, elles s'enregistrent là par une sorte de notation corporelle secondaire et se communiquent au monde matériel à l'aide de la machine physique, du moins en partie. Mais le corps de l'homme a des limitations naturelles dans sa capacité, et il les impose au fonctionnement des parties supérieures de son être. De plus, il possède une conscience

subconsciente qui lui est propre où il garde avec une fidélité obstinée les habitudes du passé et la nature passée de l'être mental et vital ; or, cette subconscience s'oppose automatiquement à tout changement ascendant un peu important et barre la route, ou du moins empêche une transformation radicale de la nature entière. Il est évident que si nous devons avoir une action divine ou spirituelle et supramentale, libre, dirigée par la force d'une énergie plus divine et répondant à un caractère divin, une transformation assez complète doit s'opérer dans le caractère extérieur de la nature corporelle. L'être physique de l'homme a toujours été considéré comme un grand obstacle par les chercheurs de perfection ; l'habitude voulait que l'on s'en détournât avec mépris, refus ou aversion, et que l'on cherchât à réprimer complètement et autant que possible le corps et la vie physique. Mais telle ne peut pas être la méthode correcte d'un yoga intégral. Le corps nous est donné comme un instrument nécessaire à la totalité de nos œuvres et nous devons nous en servir, non le négliger ni l'abîmer ni le réprimer ni l'abolir. S'il est imparfait, récalcitrant, obstiné, les autres parties le sont aussi : l'être vital, le cœur, le mental et la raison. Comme eux, il doit être changé et perfectionné, et, comme eux, il doit subir une transformation. De même que nous devons nous créer une vie nouvelle, un nouveau cœur, un nouveau mental, nous devons, de même, dans un certain sens, nous construire un corps nouveau.

La première tâche de la volonté sur le corps est de lui imposer progressivement une nouvelle habitude dans tout son être, toute sa conscience, toute sa force et toute son action intérieure et extérieure. Il doit apprendre à être entièrement passif — d'abord entre les mains des instruments supérieurs, mais finalement entre les mains de l'esprit et de sa Shakti qui dirige et inspire. Il doit prendre l'habitude de ne pas imposer ses limites aux éléments plus nobles et adapter son action et sa réponse à leurs ordres, élaborer une notation plus haute, pourrait-on dire, une gamme supérieure de réponses. Pour le moment, la notation du corps et de la conscience physique a un pouvoir déterminant considérable sur la musique produite par cette harpe humaine de Dieu ; les notes que nous recevons de l'esprit, de l'âme psychique, de la vie plus vaste derrière notre vie physique, ne peuvent pas entrer librement ni rendre leur haut accent puissant, authentique. Cette condition doit être renversée, le corps et la conscience physique doivent prendre l'habitude de consentir à ces accents supérieurs et de se laisser modeler par eux, et non le contraire ; les parties plus nobles de la nature doivent déterminer la musique de notre vie et de notre être.

Maîtriser le corps et la vie par le mental, par sa pensée et par sa volonté, est le premier pas de ce changement. Tous les yoga supposent une maîtrise de ce genre poussée à un très haut point. Mais, après, il faut que le mental lui-même cède la place à l'esprit, à la force spirituelle, au Supramental et à la force supramentale. Et finalement, le corps doit acquérir le parfait pouvoir de garder la force que l'esprit lui insuffle et de contenir son action sans la laisser déborder ni la gaspiller, et sans craquer lui-même. Il doit être capable de se laisser emplir et utiliser puissamment par n'importe quelle intensité de force spirituelle, ou du mental supérieur ou de la vie, sans qu'aucune partie de l'instrument mécanique s'agite, se bouleverse ou soit brisée ou endommagée par cet afflux ou cette pression (il arrive souvent que le cerveau, la santé vitale ou le caractère moral soient lésés chez ceux qui se livrent déraisonnablement à des pratiques yoguiques sans la préparation nécessaire ou qui, par des moyens illicites, ou par imprudence, invitent un pouvoir qu'ils ne peuvent pas supporter intellectuellement, vitalement ni moralement), puis, ainsi rempli, le corps doit être capable de fonctionner normalement, automatiquement, exactement et conformément à la volonté de cet agent spirituel ou autre, encore inaccoutumé, sans déformer, diminuer ni mal traduire son intention et sa coulée. Cette faculté de contenir, *dhârana-shakti,* dans la conscience physique, dans l'énergie et le mécanisme physiques, est la siddhi ou la perfection du corps la plus importante.

Ces changements produiront un corps qui sera un parfait instrument de l'esprit. La force spirituelle sera capable de faire ce qu'elle veut et comme elle le veut dans le corps et par le corps. Elle sera capable de mener une action mentale illimitée (ou supramentale à un stade supérieur) sans que le corps dénature l'action ni la trahisse par fatigue, incapacité ou inaptitude. Elle sera capable aussi de déverser dans le corps une pleine marée de force vitale et de mener une vaste action avec la joie d'un être vital devenu parfait et sans toute la zizanie ou l'écart qui marquent les relations habituelles des instincts vitaux ou des impulsions vitales avec l'instrument physique insuffisant dont ils sont obligés de se servir. Et elle sera capable aussi de mener une action complète dans l'être psychique spiritualisé sans que celle-ci soit falsifiée, dégradée ni d'aucune façon gâtée par les instincts inférieurs du corps ; elle se servira de l'action et de l'expression physiques comme d'une libre notation de la vie psychique supérieure. Enfin, le corps lui-même sentira la présence d'une immense force sustentatrice, d'une vigueur et d'une énergie inépuisables, d'une puissance de pouvoir de dépense et d'organisation, d'une légèreté, d'une célérité, d'une

adaptabilité de l'être nerveux et physique, d'un pouvoir de tenir et de répondre dans toute la machine physique et tous ses ressorts moteurs [*mahattva*, *bala, laghoutâ, dhârana-sâmarthya*.], ce dont il est incapable maintenant même à son état le plus vigoureux et le meilleur.

Cette énergie ne sera pas essentiellement une force extérieure, physique ou musculaire ; elle sera tout d'abord de la nature d'un pouvoir vital, une force prânique sans limite ; ensuite, derrière cette énergie prânique et l'utilisant, se manifestera un pouvoir de volonté supérieur ou le pouvoir suprême qui agira dans le corps. Le fonctionnement de la shakti prânique dans le corps ou dans les formes est la condition de toute action, même de l'action physique la plus inanimée en apparence. Comme le savaient les Anciens, c'est le Prâna universel qui, sous des formes diverses, soutient ou actionne l'énergie matérielle de toutes les choses physiques, depuis l'électron et l'atome, le gaz, jusqu'au métal, à la plante, l'animal et l'homme physique. Que cette shakti prânique puisse agir plus librement et plus puissamment dans le corps, telle est la tentative, qu'ils le sachent ou non, de tous ceux qui s'efforcent à une perfection supérieure du corps ou dans le corps. L'homme ordinaire cherche à commander mécaniquement cette shakti prânique par des exercices physiques ou par d'autres moyens corporels ; le hathayogi, d'une façon plus poussée et plus flexible, mais encore mécaniquement, s'y efforce par les âsana et le prânâyâma ; mais pour notre dessein, il est possible de la commander par des moyens plus subtils, plus essentiels, plus souples : d'abord, par une volonté dans le mental qui s'ouvre pleinement à la shakti prânique universelle où nous puisons et qui fait activement appel à elle pour fixer plus fortement et plus solidement sa présence et son action dans le corps ; ensuite, par cette même volonté dans le mental mais qui s'ouvre au pouvoir de l'esprit au lieu de la shakti universelle et qui fait appel à une énergie prânique supérieure, d'en haut : une force prânique supramentale ; enfin, dernier pas, par la suprême volonté supramentale de l'esprit, qui entre dans le corps et assume directement la tâche de la perfection du corps. En fait, vraiment, c'est toujours une volonté dedans qui actionne l'instrument prânique et le doue d'efficacité, même quand elle se sert de moyens qui semblent purement physiques ; mais au début, elle dépend de l'action inférieure. Quand nous nous élevons, la relation se renverse graduellement ; la volonté, alors, est capable d'agir de son propre chef ou de manier le reste comme un simple instrument subordonné.

La plupart des hommes ne sont pas conscients de cette force prânique dans

le corps, ou ils ne peuvent pas la distinguer de l'autre forme d'énergie, plus physique, qu'elle anime et utilise comme véhicule. Mais à mesure que la conscience se fait plus subtile par la pratique du yoga, nous pouvons commencer à percevoir la mer de shakti prânique qui nous entoure, à la sentir avec la conscience mentale, la toucher concrètement avec un sens mental, voir ses courants et ses mouvements, la diriger et agir sur elle immédiatement par la volonté. Mais aussi longtemps que nous ne pouvons pas la percevoir de la sorte, nous devons avoir une foi pratique, ou du moins expérimentale, en sa présence et en le pouvoir de la volonté de parvenir à une maîtrise et à un emploi plus vastes de la force prânique. Il est nécessaire d'avoir la foi (*shrâddha*) : la foi que le mental a le pouvoir d'imposer sa volonté à l'état et à l'action du corps, comme le font ceux qui guérissent les maladies par suggestion et par la volonté ou par une action mentale ; mais cette maîtrise, nous ne devons pas chercher à l'obtenir uniquement à telle ou telle fin limitée mais d'une façon courante comme le pouvoir légitime de l'instrument intérieur et supérieur sur l'instrument extérieur et inférieur. Cette foi est combattue par nos vieilles habitudes mentales, par notre expérience normale, pratique, de l'impuissance relative du mental à commander notre organisme actuel imparfait et par la croyance contraire du corps et de la conscience physique. Car, eux aussi, ont une *shrâddha* limitée qui leur est propre et qui résiste à l'idée du mental quand il cherche à imposer à notre organisme la loi d'une perfection plus haute encore inatteinte. Mais si nous persistons, nous nous apercevons que ce pouvoir donne des preuves expérimentales de son existence ; alors la foi du mental trouve une base plus solide et peut croître en vigueur ; la foi contraire du corps se met à changer et à admettre ce qu'elle niait tout d'abord, et non seulement elle accepte le nouveau joug parmi ses habitudes mais fait d'elle-même appel à cette action supérieure. Finalement, nous touchons cette vérité que l'être que nous sommes est ou peut devenir tout ce qu'il a la foi d'être et la volonté d'être — car la foi, simplement, est une volonté qui cherche une vérité plus vaste — et nous cessons de fixer des limites à nos possibilités ou de nier l'omnipotence potentielle du Moi en nous, du Pouvoir divin qui œuvre dans l'instrument humain. Mais ceci (du moins en tant que force pratique) vient plus tard, à un stade ultérieur de haute perfection.

Le Prâna n'est pas simplement une force destinée à l'action de l'énergie physique et vitale ; il soutient aussi l'action mentale et spirituelle. Par conséquent, le complet et libre fonctionnement de la shakti prânique est

indispensable non seulement aux usages inférieurs encore nécessaires, mais aux opérations du mental, du Supramental et de l'esprit dans les instruments de notre nature humaine complexe. C'est la raison principale de l'usage des exercices de prânâyâma qui jouent un rôle si important et indispensable dans certains systèmes de yoga afin de maîtriser la force vitale et ses mouvements. Cette même maîtrise doit être acquise par le chercheur du yoga intégral ; mais il peut l'obtenir par d'autres moyens, et en tout cas il ne doit dépendre d'aucun exercice physique ou respiratoire pour l'acquérir et la garder, sinon ce serait tout de suite introduire une limitation et s'assujettir à la Prakriti. Les instruments de la Prakriti doivent être utilisés avec souplesse par le Pourousha ; ils ne doivent pas imposer leur autorité invariable au Pourousha. Cependant, la nécessité de la force prânique demeure ; elle se manifeste clairement à notre étude de nous-même et à notre expérience. Selon l'image védique, c'est le coursier ou le transmetteur de la volonté et du mental incarnés, *vâhana.* S'il est plein de force et de rapidité et en pleine possession de tous ses pouvoirs, le mental peut suivre sans dévier la route de son action, d'un mouvement complet et sans entraves. Mais s'il est chancelant ou vite fatigué, ou lourd, ou faible, l'exécution de la volonté et toute l'activité mentale sont frappées d'incapacité. La même règle vaut encore quand le Supramental commence à entrer en action. Certes, il existe des états et des activités où le mental englobe complètement la shakti prânique et où cette dépendance ne se fait plus du tout sentir ; mais même alors, la force prânique est là, bien que mêlée à l'énergie mentale pure. Le Supramental, quand il arrive à pleine maturité, peut fort bien faire ce qu'il veut de la shakti prânique ; nous nous apercevons que ce pouvoir vital est finalement transformé en une sorte de prâna supramentalisé qui est simplement l'un des pouvoirs moteurs, parmi d'autres, de cette conscience plus vaste. Mais ceci relève d'une étape ultérieure de la siddhi du yoga.

Il existe aussi un prâna psychique : un mental prânique ou âme de désir ; lui aussi demande sa perfection. Ici, de même, la première nécessité est le perfectionnement de la capacité vitale dans le mental, son pouvoir de faire pleinement son travail, de posséder toutes les impulsions et toutes les énergies fournies à notre vie psychique et intérieure afin que celles-ci se réalisent dans l'existence, de les contenir et d'être un instrument capable de les appliquer avec force, liberté et perfection. La plupart des qualités dont nous avons besoin pour notre perfection — courage, pouvoir de volonté réalisatrice dans la vie, tous les éléments qui constituent ce que nous appelons maintenant la force de caractère

et la force de personnalité — dépendent dans une grande mesure de l'abondance du prâna psychique pour avoir un ressort et une vigueur complète dans leur action dynamique. Mais en même temps que cette abondance, il faut que s'établissent la joie, la clarté et la pureté dans l'être vital psychique. Ce dynamisme ne doit pas être une force agitée ni excitée, orageuse, capricieusement ou brutalement passionnée ; l'énergie doit être là, elle doit avoir l'enthousiasme de son action, mais une énergie pure, heureuse, claire, un enthousiasme posé, solidement assis et pur. Enfin, troisième condition de la perfection du prâna psychique : il doit prendre position dans une égalité complète. L'âme de désir doit être débarrassée de ses clameurs, ses insistances ou de l'inégalité de ses désirs, afin que ceux-ci puissent être satisfaits d'une façon juste et équilibrée et de la bonne manière, et finalement elle doit les purger complètement de leur caractère de désir et les changer en des impulsions de l'Ananda divin. Pour cela, l'âme de désir ne doit pas avoir de revendications ni chercher à s'imposer au cœur, au mental ou à l'esprit ; elle doit accepter avec une forte égalité passive et active toutes les impulsions et tous les ordres, quels qu'ils soient, qui lui viennent de l'esprit par le canal d'un mental immobile et d'un cœur pur. Finalement, elle doit accepter aussi le résultat de l'impulsion, quel qu'il soit : la jouissance plus ou moins grande, pleine ou nulle, qui lui est dispensée par le Maître de notre être. Néanmoins, la possession et la jouissance sont sa loi, sa fonction, son utilité, *swadharma.* L'âme de désir n'est pas faite pour être détruite ni mortifiée ni insensibilisée dans son pouvoir réceptif, ni morne, refoulée, mutilée, inerte ou nulle. Elle doit avoir un plein pouvoir de possession, un joyeux pouvoir de jouissance, un triomphant pouvoir de passion et d'enthousiasme purs et divins. La jouissance qu'elle aura sera de l'essence d'une béatitude spirituelle, mais une béatitude qui englobe et transforme la joie mentale, émotive, dynamique, vitale et physique ; par conséquent, elle doit être intégralement capable de posséder et de jouir pour ne pas faillir à l'esprit, au mental, au cœur, à la volonté et au corps, par incapacité, par fatigue ou par inaptitude à supporter de grandes intensités. La plénitude, la pureté et la joie claires, l'égalité, la capacité de posséder et de jouir, telle est la quadruple perfection du prâna psychique [*poûrnatâ*, *prasannatâ, samatâ*, *bhôga-sâmarthya.*].

L'autre instrument qui a besoin de perfection est le *chitta* ; nous pouvons inclure dans toute l'acception de ce terme l'être émotif et l'être psychique pur. Ce cœur, cet être psychique de l'homme, traversé par les fils des instincts

vitaux, est une trame aux couleurs mélangées et inconstantes, un enchevêtrement d'émotions et de vibrations d'âme, bonnes et mauvaises, heureuses et malheureuses. Agité et envahi de la sorte, il ne connaît pas la paix réelle, il est incapable d'une perfection soutenue dans tous ses pouvoirs. Par la purification, l'égalité, par la lumière de la connaissance, par l'harmonisation de la volonté, il peut être amené à une tranquille intensité et à la perfection. Les deux premiers éléments de cette perfection sont, d'une part, une haute et vaste douceur, une largeur, une bonté, un calme, une clarté ; et d'autre part, une force et une intensité puissantes et ardentes. Dans l'action et dans le caractère divins comme dans l'action et dans le caractère humains ordinaires, il existe toujours deux côtés : la douceur et la force, la gentillesse et la puissance, *saumya* et *raudra*, la force qui endure et harmonise, et la force qui s'impose et contraint, Vishnou et Ishâna, Shiva et Roudra. Les deux sont également nécessaires à une action parfaite dans le monde. Les perversions du pouvoir de Roudra dans le cœur sont les passions orageuses, la colère et la véhémence, la sévérité, la dureté, la brutalité, la cruauté, l'ambition égoïste et l'amour de la violence et de la domination. Ces perversions, et d'autres perversions humaines, doivent se dissoudre dans l'épanouissement d'un être psychique calme, clair et doux.

Par contre, être incapable de force est aussi une imperfection. Le relâchement, la faiblesse, le laisser-aller, l'avachissement et la mollesse, ou quelque inerte passivité de l'être psychique, sont l'ultime résultat d'une vie émotive et psychique dont l'énergie et le pouvoir de s'imposer ont été réprimés, découragés ou anéantis. La perfection totale non plus ne consiste pas à posséder seulement la force d'endurer, ni à cultiver seulement un cœur d'amour, de charité, de tolérance, de bénignité, de soumission et de patience. L'autre côté de la perfection comporte le pouvoir réservé et calme, non égoïste, de Roudra, armé de la force psychique : l'énergie du cœur fort qui est capable de soutenir sans fléchir une action prolongée ou extérieurement austère, ou même violente si nécessaire. La lumière d'une énergie, d'une force et d'une puissance sans limite, harmonieusement unie à la douceur et à la clarté du cœur et capables de ne faire qu'un dans l'action — la foudre d'Indra jaillie de l'orbe nectaré des rayons lunaires de Sôma [Selon la tradition védique, Sôma est la divinité de la lune et représente la béatitude ou la joie divine ; son nectar est associé à la vision de la lune. La foudre est l'arme d'Indra, le roi des dieux (Note de l'éditeur).] —, telle est la double perfection. Et ces deux côtés, *téjas,* doivent fonder leur action et leur présence sur une ferme égalité du tempérament et de

l'âme psychique délivrés de toute grossièreté et de tout excès ou de toute insuffisance dans la lumière du cœur ou dans le pouvoir du cœur.

Un autre élément nécessaire est la foi dans le cœur, une croyance en le bien universel, une volonté de bien universel, une ouverture à l'Ananda universel. L'être psychique pur est de l'essence de l'Ananda : il vient de l'âme de félicité dans l'univers ; mais le cœur superficiel des émotions est harcelé par les apparences contradictoires du monde et souffre de nombreuses réactions de chagrin, de peur, de dépression, de passion, de joie partielle et éphémère. L'égalité du cœur est nécessaire à la perfection, mais il ne suffit pas d'une égalité passive ; il faut percevoir le pouvoir divin qui travaille pour le bien derrière toutes les expériences, il faut la foi et la volonté qui peuvent changer en nectar les poisons du monde et voir l'heureuse intention spirituelle derrière l'adversité : le mystère de l'amour derrière la souffrance, la fleur de la force et de la joie divines dans la semence de la douleur. Cette foi, *kalyâna-shraddhâ,* est nécessaire pour que le cœur et tout l'être psychique qui s'est manifesté puissent répondre à l'Ananda divin secret et se changer en leur essence originelle véritable. Cette foi et cette volonté doivent s'accompagner d'une capacité d'amour, elles doivent déboucher sur un amour sans limite, suprêmement vaste et intense. Car la raison d'être principale du cœur, sa vraie fonction, est d'aimer. Il est l'instrument prédestiné de notre union et de notre unité complètes ; voir l'unité dans le monde par la compréhension ne suffit pas si nous ne la sentons pas aussi dans le cœur et dans l'être psychique, ce qui veut dire une félicité en l'Un et en toutes les existences du monde en Lui, un amour de Dieu et de tous les êtres. La foi du cœur et sa volonté de bien se fondent sur la perception du Divin Immanent et unique en toutes choses, et qui conduit le monde. L'amour universel doit se fonder sur la vision du cœur et sur la perception psychique et émotive du Divin unique, du Moi unique en toutes les existences. Dès lors, ces quatre éléments n'en feront plus qu'un, et même le pouvoir de Roudra qui livre la bataille pour la justice et le bien jaillira d'un pouvoir d'amour universel. Telle est la perfection du cœur la plus caractéristique et la plus haute, *préma-sâmarthya.*

La dernière perfection est celle de l'intelligence et du mental pensant : bouddhi. La première nécessité est la clarté et la pureté de l'intelligence. Elle doit être libérée des revendications de l'être vital qui cherche à imposer les désirs du mental à la place de la vérité, libérée des troubles revendications de l'être émotif qui cherche à colorer, déformer, limiter et falsifier la vérité par

toutes les teintes et les formes des émotions. Elle doit être libre aussi de ses propres défauts : de l'inertie dans le pouvoir de penser, de l'étroitesse obstructrice et de la réticence à s'ouvrir à la connaissance, de la malhonnêteté intellectuelle dans la pensée, des préjugés et des préférences, de l'entêtement de la raison et des déterminations fausses de la volonté de connaître. Sa seule volonté doit être de devenir un pur miroir de la Vérité, de son essence et de ses formes, de ses mesures et de ses relations : un miroir clair, une mesure juste, un instrument d'harmonie fin et subtil, une intelligence intégrale. Dès lors, cette intelligence claire et pure peut devenir une substance de lumière sereine, un puissant et pur rayonnement jailli du soleil de Vérité. Mais elle ne doit pas non plus devenir une simple concentration de lumière blanche et sèche ; elle doit être capable de toute la variété de la compréhension : souple, riche, flexible, brillante de toute la flamme de la Vérité et diverse de toutes ses couleurs dans la manifestation, ouverte à toutes ses formes. Ainsi outillée, elle se débarrassera de toutes les limitations, ne se laissera pas enfermer dans telle ou telle faculté, telle forme ni telle activité de connaissance ; elle sera un instrument capable de n'importe quel travail et prête à tout ce que le Pourousha exige d'elle. La pureté, le clair rayonnement, la riche et souple diversité, la capacité intégrale, telle est la quadruple perfection de l'intelligence pensante, *vishouddhi, prakâsha, vichitra-bôdha*, *sarvajnâna-sâmarthya.*

Ainsi perfectionnés, les instruments normaux agiront chacun selon sa nature, sans intervention abusive de l'un ou de l'autre, et ils serviront sans obstruction la volonté du Pourousha au sein d'une harmonieuse totalité de notre être naturel. Cette perfection doit constamment intensifier sa capacité d'action, l'énergie et la puissance de son fonctionnement, la grandeur et l'envergure de la nature totale. Dès lors, les instruments seront prêts à se transformer ou se transférer à leur propre fonctionnement Supramental où ils trouveront d'une façon plus absolue, plus unifiée, la lumineuse vérité spirituelle de la nature entière devenue parfaite. Nous examinerons plus tard le moyen de parvenir à cette perfection des instruments ; pour le moment, contentons-nous de dire que les conditions principales sont la volonté, l'observation de soi et la connaissance de soi, et une pratique constante (*abhyâsa*) de correction de soi et de transformation de soi. Le Pourousha a ce pouvoir, car l'esprit au-dedans peut toujours changer et perfectionner le fonctionnement de sa nature. Mais l'être mental doit préparer le chemin par une introspection claire et vigilante, par son ouverture aux recherches exigeantes d'une connaissance de soi subtile qui lui

donnera la compréhension et la maîtrise grandissante de ses instruments naturels, par une volonté en éveil et obstinée de se corriger soi-même et de se transformer soi-même — car, à cette volonté, la Prakriti finit toujours par répondre à la longue, en dépit de toutes les difficultés et quelle que soit la durée prolongée de sa résistance première —, et finalement, par une pratique infatigable qui rejette constamment tous les défauts, les perversions, et les remplace par l'état vrai et par un fonctionnement juste et accru. L'ascèse, la tapasyâ, la patience, la fidélité et la rectitude de la connaissance et de la volonté sont nécessaires, jusqu'au jour où un Pouvoir plus vaste que notre moi mental intervient directement et opère une transformation plus aisée et plus rapide.

Chapitre 15

La Force d'Âme et la quadruple Personnalité

Le perfectionnement du mental ordinaire, du cœur, du prâna et du corps nous apporte seulement la perfection de la machine psycho-physique dont nous sommes obligés de nous servir ; il crée certaines conditions justes des instruments aux fins d'une vie et d'une action divines vécues et accomplies avec une puissance et une connaissance plus claires, plus vastes, plus pures. La question suivante est de savoir quelle est la Force qui se déversera dans les instruments, *karana,* et quel est cet Un qui manœuvre la Force à ses fins universelles. La force qui œuvre en nous sera la Shakti divine manifestée, la Force suprême ou universelle dévoilée dans l'être individuel libéré, *parâ prakritir jîvabhoûta* ; c'est elle qui sera l'auteur, *kartâ,* de toute l'action et de tout le pouvoir de cette vie divine. L'Un, derrière cette force, sera l'Ishwara, le Maître de tout être ; en notre perfection, toute notre existence sera à la fois un yoga d'unité avec Lui dans l'essence, et d'union dans les relations variées de l'âme et de sa nature avec la Divinité qui demeure en nous et en qui, aussi, nous vivons, bougeons et avons notre être. C'est cette Shakti et l'Ishwara qui est en elle ou derrière elle, leur présence divine et leur manière divine, que nous devons appeler dans tout notre être et dans toute notre vie. Car, sans cette présence divine et sans ce fonctionnement plus vaste, il ne peut pas y avoir de siddhi du pouvoir de la nature.

Toute l'action de l'homme dans la vie est l'entrecroisement de la présence de l'âme et des œuvres de la Nature : Pourousha et Prakriti. La présence et l'influence du Pourousha se traduisent dans la nature sous forme d'un certain pouvoir de notre être, que nous pouvons appeler force d'âme pour notre propos immédiat ; toujours, c'est cette force d'âme qui est le support de toutes les opérations des différents pouvoirs — raison, mental, vie, corps — et qui détermine la tournure de notre être conscient et le type de notre nature. L'homme normal moyennement développé la possède sous une forme

amoindrie, mitigée, mécanisée, submergée : celle du tempérament et du caractère ; mais ce n'est là qu'un moule extérieur où le Pourousha, l'âme consciente ou l'être conscient, semble être confiné, conditionné et façonné par la Prakriti mécanique. L'âme se coule dans n'importe quel moule mental, n'importe quel type intellectuel, éthique, esthétique, dynamique, vital et physique que la nature adopte au cours de son développement, et elle ne peut agir que de la manière imposée par cette Prakriti formée et seulement se mouvoir dans cette ornière étroite ou dans quelque cercle relativement plus large. L'homme est alors sâttvique, râdjasique ou tâmasique, ou un mélange de ces trois qualités, et son tempérament est seulement une sorte de coloration plus subtile, une couleur d'âme qui vient teinter l'opération majeure et visible de ces trois modes fixes de sa nature. Les hommes qui ont davantage de force ont plus de pouvoir d'âme à la surface et forment ce que nous appelons une grande ou forte personnalité ; en eux, se trouve un peu du Vibhoûti tel que le décrit la Guîtâ, *vibhoûtimat sattvam shrîmad oûrdjitam éva vâ,* davantage le pouvoir d'être fréquemment touché par un souffle divin ou parfois empli par lui, ou de manifester plus qu'à l'ordinaire la Divinité qui, en fait, est présente en tout le monde, même dans l'être vivant le plus faible et le plus obscurci ; mais ici, une certaine force spéciale de cette Divinité commence à percer le voile de l'humanité moyenne et l'on peut voir chez ces êtres quelque chose d'exceptionnellement beau, attirant, splendide ou puissant qui brille dans leur personnalité, leur caractère, leur vie, leur œuvre. Ces hommes obéissent aussi au type de force de leur nature et suivent ses gouna, mais on sent en eux quelque chose d'évident, bien que difficilement analysable, qui, en réalité, est un pouvoir direct du Moi, de l'Esprit, lequel se sert du moule et de la tendance de la nature à des fins puissantes. Par ce moyen, la nature elle-même s'élève ou tend à s'élever à un degré d'être supérieur. Bien des éléments peuvent sembler encore égoïstes, voire pervertis, dans le fonctionnement de la Force, mais c'est tout de même le toucher de la Divinité qui est derrière, quelle que soit la forme daïvique, âsourique ou même râkshasique qu'elle puisse prendre, et qui pousse la Prakriti et se sert d'elle à ses fins supérieures. Quand le pouvoir de l'être sera encore plus développé, le vrai caractère de cette présence spirituelle transparaîtra et l'on verra alors quelque chose d'impersonnel, d'indépendant, doté de son pouvoir propre, une pure force d'âme qui n'est point la force mentale ni la force vitale ni la force de l'intelligence, mais qui les dirige et qui, bien qu'elle suive encore le moule de leur fonctionnement, leurs gouna et leur

type de nature jusqu'à un certain point, pose sur eux le sceau de sa transcendance originelle, de son impersonnalité, du pur feu de l'esprit, un "quelque chose" par-delà les gouna de notre nature normale. Quand l'esprit est libre en nous, ce qui était derrière cette force d'âme émerge alors dans toute sa lumière, sa beauté, sa grandeur : l'Esprit, la Divinité, qui fait de la nature et de l'âme de l'homme sa base et son représentant vivant dans l'existence cosmique et dans le mental cosmique, dans l'action et dans la vie.

La Divinité, l'esprit manifesté dans la Nature, se révèle dans une mer d'attributs infinis, Anantagouna. Mais la Prakriti qui exécute, ou Prakriti mécanique, se caractérise par le triple gouna : sattva, radjas, tamas ; et l'Anantagouna, le jeu spirituel de l'infinitude d'attributs, se limite dans cette nature mécanique selon le type de ces trois gouna. Et dans la force d'âme de l'homme, cette Divinité dans la Nature se présente sous forme d'un quadruple Pouvoir de réalisation, *chatourvyoûha* : Pouvoir de connaissance, Pouvoir d'énergie, Pouvoir de solidarité et de relations pratiques et d'échanges producteurs, Pouvoir qui préside aux œuvres, au travail et au service ; sa présence moule toute la vie humaine selon l'action intérieure et extérieure de ces quatre pouvoirs entremêlés. La pensée ancienne de l'Inde, consciente de ce quadruple type de personnalité active et de nature humaine, en a tiré ses quatre types — brâhmane, kshatriya, vaïshya et shoûdra [L'homme de connaissance ou le prêtre, le guerrier, le commerçant, puis le serviteur ou l'ouvrier.] —, chacun avec sa tournure spirituelle, son idéal éthique, son éducation appropriée, ses fonctions fixes dans la société et sa place dans l'échelle évolutive de l'esprit. Gomme il arrive toujours, finalement, quand nous projetons au-dehors et mécanisons trop les vérités subtiles de notre nature, cette division s'est pétrifiée en un système incompatible avec la liberté, la variabilité et la complexité de l'esprit plus fin qui grandit dans l'homme. Quoi qu'il en soit, la vérité qu'elle cache a une considérable importance pour la perfection du pouvoir de notre nature, mais nous devons la prendre sous ses aspects intérieurs : d'abord la personnalité, le caractère, le tempérament, le type d'âme, puis la force d'âme qui se trouve derrière tout cela et se revêt de ces formes, et finalement le jeu de la libre Shakti spirituelle en laquelle ces formes découvrent leur aboutissement et leur unité par-delà tous les modes ou gouna. Car l'idée extérieure grossière qu'un homme est né brâhmane, kshatriya, vaïshya ou shoûdra, et rien autre, n'est pas une vérité psychologique de notre être. Le fait psychologique est que ces quatre pouvoirs actifs existent en nous, ces quatre tendances de l'Esprit et

de sa Shakti exécutrice, et que la prépondérance de l'un ou de l'autre dans la partie la plus formée de notre personnalité détermine nos tendances principales, nos qualités et nos capacités dominantes, notre tournure pratique dans l'action et dans la vie. Mais ils sont plus ou moins présents en tous les hommes — ici manifestés, là latents, ici développés, là atténués ou réprimés ou subordonnés —, et dans l'homme parfait, ils seront portés à une plénitude et à une harmonie qui, en la liberté spirituelle, jaillira dans le libre jeu des attributs infinis de l'esprit au sein de la vie intérieure comme de la vie extérieure et dans le jeu créateur du Pourousha avec le Pouvoir de sa Nature et de la Nature du monde, pour la joie de Lui-même.

La forme psychologique la plus extérieure de ces pouvoirs constitue le moule ou la tournure de la nature, sa prédisposition à certaines tendances dominantes, certaines capacités, certaines caractéristiques, à une certaine forme de pouvoir actif, une certaine qualité du mental et de la vie intérieure, une certaine personnalité ou un type culturel. Souvent, cette tournure favorise la prépondérance de l'élément intellectuel et des capacités de recherche et de découverte de la connaissance, un pouvoir de création ou de formation intellectuelles, une préoccupation des idées et l'étude de la pensée ou de la vie, la documentation et le développement de l'intelligence réfléchissante. Selon le degré du développement, apparaît successivement le type ou le caractère d'homme d'intelligence pratique, ouverte, investigatrice, puis l'intellectuel et, finalement, le penseur, le sage, le grand esprit de connaissance. Les pouvoirs d'âme produits par un haut développement de ce genre de tempérament, de personnalité, de type d'âme, sont d'abord un mental de lumière de plus en plus ouvert à toutes les idées et toutes les connaissances, tous les flux nouveaux de la Vérité ; puis la soif, la passion de la connaissance et de son développement en nous-mêmes, le besoin de la communiquer aux autres, le besoin de son règne dans le monde, d'un règne de raison et de bien, de vérité, de justice et, à un niveau plus élevé, d'un règne de l'harmonie de notre être supérieur : le règne de l'esprit et de son unité, de sa lumière et de son amour universels ; un pouvoir de lumière dans le mental et dans la volonté, qui soumet toute la vie à la raison, à son bien et à sa vérité, ou à l'esprit et à la vérité et au bien spirituels, et qui subordonne les éléments inférieurs à cette loi plus vaste ; un équilibre de tempérament portant à la patience tout d'abord, à la songerie assidue et au calme, à la réflexion, la méditation, puis qui domine et tranquillise le tumulte de la volonté et des passions, qui pousse à penser noblement et à vivre purement

— telle est la base du mental sâttvique maître de lui-même, qui produit une personnalité de plus en plus douce, élevée, impersonnelle et universelle. Tel est le pouvoir d'âme et le caractère idéal du brâhmane : le prêtre de la connaissance. Si ce pouvoir n'est pas présent sous tous ses aspects, nous aurons les imperfections ou les perversions de ce type : l'intellectualité sèche, ou la curiosité des idées sans élévation éthique et autre, l'étroite concentration sur un certain genre d'activité intellectuelle sans l'indispensable ouverture supérieure du mental, de l'âme ou de l'esprit, ou l'arrogance et l'exclusivisme de l'intellectuel enfermé dans son intellectualité, ou un idéalisme inefficace et sans prise sur la vie, ou l'une quelconque des imperfections et des limitations caractéristiques du mental intellectuel, religieux, scientifique ou philosophique. Toutes ces limitations sont des haltes en route, ou des concentrations exclusives temporaires ; mais l'intégralité de l'âme et du pouvoir divins de vérité et de connaissance dans l'homme, telle est la perfection de ce dharma ou swabhâva, tel est l'état brâhmique accompli du brâhmane complet.

Par contre, la tournure de la nature peut favoriser la prépondérance de la force de volonté et des capacités qui portent à la fermeté, à l'énergie, au courage, au commandement, à la protection, au gouvernement, à la victoire en toutes sortes de batailles, à une action créatrice et formatrice, à la force de volonté qui se saisit des matériaux de la vie et de la volonté d'autrui et contraint le milieu à prendre les formes que la Shakti en nous cherche à imposer à la vie, ou qui, selon l'œuvre à accomplir, agit avec puissance soit pour conserver ce qui existe, soit pour détruire et déblayer les chemins du monde ou façonner décisivement ce qui doit être. Cette volonté peut être présente sous une forme plus ou moins prononcée et avec un pouvoir plus ou moins grand, et, suivant son degré et sa force, nous aurons successivement le simple combattant ou homme d'action, l'individu qui impose activement sa volonté et sa personnalité, ou le souverain, le conquérant, le chef d'une cause, le créateur, le fondateur en quelque domaine de formation concrète de la vie. Les diverses imperfections de l'âme et du mental produisent les nombreuses imperfections et perversions de ce type : l'homme de pure force de volonté brutale, l'adorateur du pouvoir sans autre idéal ni haut dessein, la personnalité égoïste et dominatrice, l'homme râdjasique agressif et violent, l'égoïste grandiose, le Titan, l'Asoura, le Râkshasa. Mais à ses de grés supérieurs, les pouvoirs d'âme auxquels conduit ce type de nature sont aussi nécessaires à la perfection de notre nature humaine que ne le sont ceux du brâhmane. La haute intrépidité qu'aucun danger, aucune

difficulté n'ébranle et qui se sent un pouvoir capable d'affronter et de soutenir tous les assauts des hommes ou de la fortune ou des dieux adverses ; l'audace et la hardiesse dynamiques qui ne reculent devant aucune aventure, aucune entreprise et pour lesquelles rien n'est au-dessus des forces d'une âme humaine exempte des infirmités de la faiblesse et de la peur ; l'amour de l'honneur qui escalade les sommets de la noblesse humaine la plus haute et ne s'abaisse jamais à rien de mesquin, de bas, de vulgaire ni de faible et qui garde sans souillure l'idéal du courage élevé, de chevalerie, de vérité, de rectitude, de sacrifice du moi inférieur au moi supérieur, de secours aux hommes, de résistance indomptable à l'injustice et à l'oppression ; le contrôle et la maîtrise de soi, le noble exemple, la vaillance dans la guerre et le commandement du voyage ou de la bataille, la haute confiance en soi née du pouvoir, la capacité, le caractère et le courage indispensables à l'homme d'action : telles sont les qualités qui font la trempe du kshatriya. Porter ces qualités à leur suprême degré et leur donner une certaine intégralité, une pureté et une grandeur divines, telle est la perfection de ceux qui ont ce swabhâva et qui suivent ce dharma.

La troisième tournure fait ressortir l'intelligence pratique organisatrice et l'instinct vital qui cherche à produire, échanger, posséder, jouir, combiner, mettre en ordre et en équilibre, se dépenser et acquérir, donner et prendre, tirer le meilleur parti des relations pratiques de l'existence. Dans son action extérieure, ce pouvoir se traduit par la compétence de l'intelligence inventive, par le mental juridique, professionnel, commercial, industriel, économique, pratique, scientifique, mécanique, technique et utilitaire. Au niveau courant de sa perfection, cette nature s'accompagne d'un tempérament général qui est à la fois avide et généreux, prédisposé à amasser, thésauriser, et à jouir, faire étalage, utiliser, qui est résolu à une exploitation efficace du monde et de son entourage, mais très capable aussi de philanthropie pratique, d'humanitarisme, de bienfaisance méthodique ; organisé et éthique par principe, mais dépourvu de la haute distinction d'un esprit éthique plus raffiné, c'est un mental des niveaux moyens qui ne cherche pas les hauteurs et qui n'a pas la grandeur nécessaire pour briser et créer de nobles moules de vie : il porte la marque de l'efficacité, de l'adaptation et de la mesure. Les pouvoirs, les limitations et les perversions de ce type nous sont familiers à grande échelle parce que c'est l'esprit même qui a bâti notre civilisation moderne, commerciale et industrielle. Mais si nous regardons les capacités supérieures ou intérieures et les valeurs d'âme, nous nous apercevons que, ici aussi, se trouvent des pouvoirs qui

relèvent de l'intégralité de la perfection humaine. Extérieurement, le Pouvoir qui s'exprime de la sorte à nos niveaux inférieurs actuels est un pouvoir capable de se jeter dans les grandes utilités publiques de la vie et, s'il ne s'élance pas à la recherche de l'unité et de l'identité (le plus haut sommet de la connaissance) ni à la recherche de la maîtrise et de la souveraineté spirituelle (le plus haut sommet de la force), il vise tout de même, quand il est le plus libre et le plus large, à quelque chose qui est également essentiel à l'intégralité de l'existence : l'égale solidarité et les échanges d'âme à âme et de vie à vie. Ses pouvoirs sont la compétence en premier lieu, *kaushala,* qui élabore les lois et leur obéit, qui connaît l'utilité et les limites des relations, s'adapte au mouvement établi ou en devenir, combine et perfectionne la technique extérieure de la création, de l'action et de la vie, assure ses possessions et sait passer de la possession à l'expansion, qui veille à l'ordre tout en restant attentif au progrès, et tire le meilleur parti des matériaux de l'existence, de ses moyens et de ses fins ; ensuite, un pouvoir de dépense de soi qui est habile dans la prodigalité comme dans l'économie, qui reconnaît la grande loi de l'échange et amasse afin de semer au-dehors avec un vaste bénéfice, qui multiplie les courants d'échange et la richesse de l'existence ; puis un pouvoir de don et de large libéralité créatrice, d'aide mutuelle et d'utilité à autrui, qui, chez une âme ouverte, est la source de la bienfaisance juste, de l'humanitarisme, de l'altruisme du genre pratique ; enfin, un pouvoir de jouir, une abondance à produire, posséder et agir, un déversement de l'Ananda fertile de l'existence. Une largeur dans la solidarité, une ampleur généreuse dans les relations de la vie, une prodigalité dans la dépense de soi et dans le gain, un abondant échange d'existence à existence, une jouissance et une utilisation complètes du rythme et de l'équilibre d'une vie fructueuse et productrice, telle est la perfection de ceux qui ont ce swabhâva et qui suivent ce dharma.

La dernière tournure porte au travail et au service. Tel était le dharma ou le type d'âme du shoûdra dans l'ordre ancien et, dans cet ordre, le shoûdra n'était pas considéré parmi les "deux fois nés" mais comme un type inférieur. Plus récemment, on a jugé autrement des valeurs de l'existence et insisté sur la dignité de la classe ouvrière, considérant que son labeur est le fondement des relations d'homme à homme. Il y a une vérité dans les deux attitudes. Car, de par sa nécessité, cette force dans le monde matériel représente à la fois le fondement de l'existence matérielle, ou plutôt la base sur laquelle elle se meut (les pieds de Brahmâ, le créateur, selon l'ancienne parabole) et, du fait de son

état primitif non raffiné par la connaissance ni par la solidarité ni par la force de caractère, c'est un pouvoir qui repose sur l'instinct, le désir et l'inertie. Le type d'âme achevé du shoûdra a l'instinct du labeur et une capacité de travail et de service ; mais à l'encontre de l'action naturelle ou libre, le labeur est une chose imposée à l'homme naturel, et il le supporte parce que, sans cela, il ne peut pas assurer son existence ni satisfaire ses désirs : il doit se forcer ou être forcé par les autres ou par les circonstances à se dépenser en travail. Le shoûdra naturel ne travaille pas avec le sentiment de la dignité du travail ni avec l'enthousiasme de servir (encore que cela vienne avec la culture de son dharma), ni comme l'homme de connaissance pour la joie ou le gain de la connaissance, ni par sens de l'honneur, ni, comme l'artisan ou l'artiste-né, par amour de son œuvre ou par ferveur pour la beauté de sa technique, ni avec le sens ordonné de la solidarité ou le sentiment de quelque vaste utilité ; il travaille pour l'entretien de son existence et pour la satisfaction de ses besoins essentiels et, quand ceux-ci sont assouvis, s'il est laissé à lui-même, il se laisse aller à son indolence naturelle — une indolence normale pour la qualité tâmasique en nous tous, mais qui révèle son vrai visage chez l'homme primitif non contraint : le sauvage. Le shoûdra non régénéré est donc né pour servir plutôt que pour œuvrer librement ; son tempérament le porte à l'ignorance inerte, à la grossière et insouciante satisfaction des instincts, à la servilité, l'obéissance sans réflexion, l'accomplissement mécanique du devoir entrecoupé d'indolence, d'échappatoires et de révoltes spasmodiques : une vie instinctive et inculte. Les anciens disaient que tous les hommes, de par leur nature inférieure, naissaient shoûdra et qu'ils n'étaient régénérés que par la culture éthique et spirituelle, mais qu'en leur moi intérieur le plus haut, ils étaient tous brâhmanes, capables de l'esprit total et de la divinité intégrale — cette théorie n'est peut-être pas loin de la vérité psychologique de notre nature.

Et pourtant, quand l'âme se développe, c'est dans ce swabhâva, ce dharma de travail et de service, que se trouvent certains des éléments les plus beaux et les plus nécessaires à notre perfection suprême ainsi que la clef de bien des secrets de l'évolution spirituelle la plus haute. En effet, les pouvoirs d'âme qui résultent du développement complet de cette force en nous sont de la plus haute importance : le pouvoir de servir autrui, la volonté de faire de notre vie un instrument de travail au service de Dieu et des hommes, de se soumettre et d'obéir aux grandes influences et de suivre la discipline nécessaire ; l'amour qui est la consécration du service et qui ne demande rien en échange, qui se donne

pour la satisfaction de ce que l'on aime ; le pouvoir de faire descendre cet amour et ce service sur le plan physique et le désir de donner à Dieu et aux hommes notre corps et notre vie autant que notre âme ou notre mental ou notre volonté et nos capacités, et, par suite, un pouvoir de don de soi total, *âtma-samarpana,* qui, lorsqu'il se transfère à la vie spirituelle, devient l'une des clefs les plus puissantes et les plus révélatrices de la liberté et de la perfection. C'est en cela que se trouve la perfection de ce dharma et en cela la noblesse de ce swabhâva. L'homme ne pourrait pas être parfait ni complet s'il ne contenait pas cet élément de la nature et ne pouvait pas l'élever à sa puissance divine.

Aucun de ces quatre types de personnalité ne saurait être complet, même dans son propre domaine, s'il n'incluait pas plus ou moins les autres qualités. L'homme de connaissance ne peut pas servir la Vérité avec liberté et perfection s'il n'a pas le courage intellectuel et moral, pas de volonté, d'audace, pas la force de découvrir et de conquérir des royaumes nouveaux ; sinon, il devient l'esclave de l'intellect limité ou simplement le serviteur de la connaissance établie [Peut-être est-ce pour cela que ce furent des kshatriya qui apportèrent leur courage, leur audace et leur esprit de conquête dans les sphères de la connaissance intuitive et de l'expérience spirituelle, et qui, les premiers, découvrirent les hautes vérités du Védânta (Note de l'auteur).], ou tout au plus son prêtre rituel ; il ne peut pas non plus tirer parti de sa connaissance s'il n'a pas le talent d'application qui met en œuvre ses vérités dans la pratique de la vie ; sinon il vit seulement dans les idées ; enfin il ne peut pas consacrer entièrement sa connaissance s'il n'a pas l'esprit de service de l'humanité, de service de la Divinité dans l'homme et de service du Maître de son être. De son côté, l'homme de pouvoir doit illuminer, raffiner et gouverner sa force et sa puissance par la connaissance, par la lumière de la raison ou de la religion, ou par l'esprit ; sinon il devient simplement un asoura plein de puissance ; il doit avoir la compétence qui l'aidera à utiliser, administrer et régler au mieux sa force afin de la rendre créatrice et productrice et de l'adapter à ses relations avec autrui ; sinon c'est simplement une ruée de puissance par les champs de la vie, un ouragan qui passe et dévaste plus qu'il ne construit ; enfin il doit aussi être capable d'obéissance afin de mettre sa force au service de Dieu et du monde ; sinon il devient un dominateur égoïste, un tyran, un brutal oppresseur de l'âme et du corps des hommes. L'homme de type producteur et de travail producteur doit avoir une mentalité ouverte, des idées et une connaissance investigatrices ; sinon il tourne dans la routine de sa fonction sans croître ni s'épanouir ; il doit

avoir du courage et un esprit d'entreprise, il doit mettre un esprit de service dans ses acquisitions et ses productions afin de pouvoir non seulement gagner mais donner, non seulement amasser et jouir de sa vie mais aider consciemment à la fructification et à la plénitude de la vie qui l'entoure et dont il profite. L'homme de labeur et de service devient un automate impuissant et un galérien de la société si, dans son travail, il ne met pas la connaissance, l'honneur, l'aspiration et la compétence, car c'est ainsi seulement, par une pensée et une volonté ouvertes, par une utilité intelligente, qu'il peut s'élever aux dharma supérieurs. Mais la perfection supérieure de l'homme ne peut venir que quand il s'élargit et inclut tous ces pouvoirs, encore que l'un puisse diriger les autres, et qu'il ouvre de plus en plus sa nature à la plénitude ronde et à la capacité universelle de l'esprit quadruple. L'homme n'est pas taillé selon le type exclusif de l'un ou l'autre de ces dharma — tous ces pouvoirs sont en lui, et ils opèrent tout d'abord dans un mélange informe, mais de naissance en naissance, il donne forme à l'un ou l'autre, et même progresse de l'un à l'autre au cours d'une seule vie, et s'achemine vers le développement intégral de son existence intérieure. Notre vie elle-même est tout à la fois une recherche de la vérité et de la connaissance, une lutte et une bataille de notre volonté avec nous-mêmes et avec les forces qui nous entourent, une production et une adaptation constantes, une application de la compétence à la vie matérielle, enfin un sacrifice, un service.

Toutes ces qualités ou pouvoirs sont simplement les aspects ordinaires de l'âme tandis qu'elle bâtit sa force dans la nature, mais quand nous nous approchons de nos êtres intérieurs, nous avons aussi une lueur ou l'expérience de quelque chose qui était "involué", enfoui dans ces formes, et qui peut se dégager, se tenir en arrière et les conduire : une sorte de Présence générale ou de Pouvoir général qui fait pression sur le fonctionnement particulier de cette machine vivante et pensante. Telle est la force de l'âme elle-même qui préside aux pouvoirs de sa nature et les emplit. La différence entre les deux stades est que le premier a un cachet personnel, il est limité dans son action et déterminé par son moule, il dépend de ses instruments, tandis qu'avec le deuxième quelque chose d'impersonnel émerge dans la forme personnelle, quelque chose d'indépendant et même d'autonome dans l'emploi des instruments, quelque chose d'indéterminable bien qu'il se détermine lui-même et détermine les choses, quelque chose qui agit sur le monde avec un pouvoir bien plus vaste et se sert de tel ou tel pouvoir particulier comme d'un simple moyen de

communication ou d'influence sur les hommes et les circonstances. Le yoga de la perfection de soi dégage cette force d'âme et lui donne son envergure la plus vaste ; il se saisit du quadruple pouvoir et le jette dans la libre orbite d'une énergie spirituelle intégrale et harmonieuse. La divinité, le pouvoir de connaissance de l'âme s'élève au degré le plus haut auquel la nature individuelle puisse servir de base. Un libre mental de lumière se manifeste et s'ouvre à toutes sortes de révélations, d'inspirations, d'intuitions, d'idées, de discernements, de synthèses de pensée ; une vie mentale éclairée se saisit de toutes les connaissances avec l'allégresse de découvrir, de recevoir, de contenir, avec un enthousiasme, une passion ou une extase spirituelles ; un pouvoir de lumière plein de force spirituelle, d'illumination, et doué d'un pur fonctionnement manifeste son empire, *brahma-téjas, brahmavarchas* ; une stabilité insondable et un calme sans limite soutiennent toutes les illuminations, les mouvements, l'action, comme sur un roc d'éternité, égal, imperturbable, impassible, *achyouta.*

De même, la divinité, le pouvoir de volonté de l'âme et son pouvoir d'énergie atteignent à une ampleur et à une hauteur analogues. La calme intrépidité absolue de l'esprit libre, le courage dynamique infini qu'aucun péril, aucune limite du possible, aucun mur de force adverse, ne peuvent empêcher de poursuivre l'œuvre ou l'aspiration imposée par l'esprit ; une haute noblesse d'âme et de volonté qu'aucune mesquinerie, aucune bassesse ne touchent et qui marche avec une sorte de grandeur vers la victoire spirituelle ou le succès de l'œuvre assignée par Dieu, en dépit de tous les obstacles ou les défaites temporaires ; un esprit qui n'est jamais déprimé ni abattu dans sa foi ou sa confiance en le pouvoir qui travaille dans son être — tels sont les signes de cette perfection. Vient aussi l'accomplissement d'une vaste divinité, celle du pouvoir de solidarité de l'âme : un pouvoir de se dépenser sans compter et de dépenser ses dons et ses possessions dans le travail à accomplir ; une prodigalité dans la production, la création, l'accomplissement, la possession, les gains et l'utilisation des profits ; une compétence qui suit la loi, adapte les relations et garde la mesure ; une vaste capacité de puiser à tous les êtres et de se donner sans compter à tous ; une affabilité divine, une vaste jouissance de la mutuelle félicité de la vie. Et finalement, vient la perfection de la divinité, du pouvoir d'âme de servir : l'amour universel qui se prodigue sans rien demander en retour ; l'embrassement qui prend sur soi le corps de Dieu dans l'homme et travaille à aider et à servir ; l'abnégation prête à porter le joug du Maître, à Lui

donner sa vie en libre servitude et, sous Sa direction, à la donner en servitude aux exigences et aux besoins de Ses créatures : le don de tout l'être au Maître de notre être et à son œuvre dans le monde. Ces pouvoirs s'unissent, s'appuient l'un l'autre et se mêlent l'un à l'autre, deviennent un. L'accomplissement intégral vient aux âmes les plus grandes et les plus capables de perfection, mais une assez vaste manifestation de ce quadruple pouvoir d'âme est possible et doit être recherchée par tous ceux qui pratiquent le yoga intégral.

Tels sont les signes extérieurs ; mais, derrière, se trouve l'âme qui s'exprime de cette façon dans une nature parfaite. Et cette âme est l'aboutissement du libre moi de l'homme libéré. Ce moi n'a point de caractère puisqu'il est infini, mais il porte et soutient le jeu de tous les caractères, il sert de support à une sorte de personnalité infinie, unique et pourtant innombrable, *nirgounô gounî,* et il est capable d'une infinitude d'attributs dans sa manifestation, *anantagouna.* La force dont il se sert est la Shakti suprême et universelle, divine, infinie, qui se déverse en son être individuel et détermine librement l'action selon les desseins divins.

Chapitre 16

La Shakti Divine

De quelle nature sera la relation qui émerge peu à peu entre le Pourousha et la Prakriti à mesure que l'on avance dans le yoga de la perfection de soi? telle est l'autre question que nous devons comprendre soigneusement dans cette partie du yoga. En la vérité spirituelle de notre être, le pouvoir que nous appelons "la Nature" est le pouvoir d'être, de conscience et de volonté du moi, âme ou Pourousha, et, par conséquent, son pouvoir d'expression et de création. Mais pour notre mental ordinaire dans l'ignorance et pour son expérience des choses, la force de la Prakriti prend une apparence différente. Quand nous la regardons dans son action universelle, en dehors de nous, nous la voyons tout d'abord comme une énergie mécanique dans le cosmos, qui agit sur la matière ou dans les formes de la matière qu'elle a créées. Dans cette matière, elle fait apparaître des pouvoirs et des processus de vie, et, dans la matière vivante, des pouvoirs et des processus mentaux. D'un bout à l'autre de ses opérations, elle suit des lois fixes et, pour chaque genre, crée, manifeste des propriétés d'énergie variables et des lois de progression qui impriment leur caractère particulier au genre ou à l'espèce ; puis, dans l'individu et sans enfreindre la loi de l'espèce, elle fait apparaître des caractéristiques et des variantes mineures, mais dont les conséquences sont considérables. C'est cette apparence mécanique de la Prakriti sur lequel s'est penché le mental scientifique moderne et qui a façonné toute sa perspective de la Nature au point que la science espère encore et s'efforce (avec peu de succès) d'expliquer tous les phénomènes de la vie par des lois de la matière, et tous les phénomènes du mental par la loi de la matière vivante. Là, l'âme ou l'esprit n'ont point de place et la nature ne peut pas être considérée comme un pouvoir de l'Esprit. Et puisque toute notre existence est une affaire mécanique, physique, enchaînée au phénomène biologique d'une brève conscience vivante, et que l'homme est une créature et un instrument de l'énergie matérielle, il s'ensuit que l'évolution spirituelle de soi par le yoga ne

peut être qu'une illusion, une hallucination, un état anormal du mental ou une sorte d'auto-hypnose. En tout cas, le yoga ne peut pas être ce qu'il prétend être : une découverte de la vérité éternelle de notre être et un dépassement de la vérité limitée de notre nature mentale, vitale et physique, aboutissant à la vérité intégrale de notre nature spirituelle.

Mais si, au lieu de considérer la Nature mécanique extérieure en faisant abstraction de notre personnalité, nous regardons l'expérience intérieure et subjective de l'homme, l'être mental, notre nature prend une apparence toute différente pour nous. Nous pouvons, peut-être, croire intellectuellement à une conception purement mécanique, fût-ce de notre existence subjective, mais pratiquement nous ne pouvons guère fonder là-dessus notre action ni en faire une réalité tout à fait vivante pour notre expérience de nous-mêmes. Car nous sommes conscients d'un "je" qui ne semble pas identique à notre nature et qui est capable de se tenir en arrière, d'observer la nature en se détachant d'elle, de la critiquer, l'utiliser créativement, et d'une volonté que nous pensons naturellement être une libre volonté ; même si c'est une illusion, nous sommes tout de même obligés, pratiquement, d'agir comme si nous étions des êtres mentaux responsables, capables de libre choix dans notre action, et même capables d'utiliser notre nature, en bien ou en mal, et de l'orienter vers des fins hautes ou basses. Et même, nous semblons non seulement lutter contre la nature autour de nous, mais lutter aussi contre notre propre nature actuelle, et non seulement nous efforcer d'obtenir la maîtrise d'un monde qui s'impose à nous et nous maîtrise, mais chercher aussi à devenir quelque chose de plus que nous ne sommes à présent. Seulement, la difficulté est que notre autorité (si tant est que nous en ayons une) ne joue que sur une petite fraction de nous-mêmes ; le reste est subconscient ou subliminal et échappe à notre contrôle ; notre volonté n'agit que sur une petite sélection de nos activités ; le reste est une suite de mécanismes et d'habitudes et nous devons lutter constamment contre nous-mêmes et contre les circonstances autour pour faire le moindre progrès ou obtenir la plus petite amélioration de nous-mêmes. Il semble qu'il y ait un être double en nous — l'Âme et la Nature, Pourousha et Prakriti, qui paraissent à moitié d'accord, à moitié en désaccord ; une Nature qui impose son contrôle mécanique à l'âme, et une âme qui tente de changer et de maîtriser la nature. Quel est le caractère fondamental de cette dualité et quelle est la solution, telle est la question.

L'explication du Sânkhya affirme que notre existence actuelle est gouvernée

par un principe dualiste. Prakriti est inerte si elle n'a pas le contact du Pourousha ; elle n'agit que par jonction avec lui, et, même là, elle obéit au mécanisme fixe de ses propres instruments et attributs ; Pourousha est passif et libre quand il est séparé de Prakriti, mais, par son contact avec elle et par son consentement à ses œuvres, il se soumet à ce mécanisme, vit dans les limitations du sens de l'ego, et il doit se libérer en retirant son consentement et en revenant à son principe originel. Selon une autre explication, qui s'accorde avec une certaine partie de notre expérience, il existe en nous un être double, animal et matériel, ou, plus largement, l'être inférieur enchaîné à la nature, et l'âme ou l'être spirituel emmêlé à l'existence matérielle ou à la nature du monde par le mental ; la liberté consiste donc à s'échapper de cet emmêlement, l'âme revenant à son plan originel et le moi ou esprit à sa pure existence. La perfection de l'âme ne se trouve donc pas du tout dans la Nature, mais au-delà.

Pourtant, dans une conscience plus haute que notre conscience mentale actuelle, nous nous apercevons que cette dualité n'est qu'une apparence phénoménale. La vérité suprême et réelle de l'existence est l'Esprit unique, l'Âme suprême, Pouroushôttama, et c'est le pouvoir d'être de cet Esprit qui se manifeste dans tout l'univers tel que nous en avons l'expérience. Cette Nature universelle n'est pas un mécanisme sans vie, inerte, inconscient : tous ses mouvements sont animés par l'Esprit universel. Son processus mécanique n'est qu'une apparence superficielle : en réalité, c'est l'Esprit qui crée ou manifeste son propre être par son propre pouvoir d'être au sein de tout ce qui se trouve dans la Nature. De même en nous, l'âme et la nature sont simplement une double apparence de l'existence unique. C'est l'énergie universelle qui agit en nous, mais l'âme est limitée par le sens de l'ego, elle vit dans une expérience séparée et partielle des opérations universelles, se sert seulement d'une quantité modique de cette énergie et d'un mécanisme fixe pour s'exprimer. Elle semble être maîtrisée et utilisée par cette énergie, plutôt qu'elle ne l'utilise, parce qu'elle s'identifie au sens de l'ego, qui fait partie des instruments naturels, et qu'elle vit dans l'expérience de l'ego. Et en effet, l'ego est mû par le mécanisme de la Nature dont il fait partie, et la volonté de l'ego n'est pas et ne peut pas être une libre volonté. Pour parvenir à la liberté, à la maîtrise et à la perfection, nous devons revenir à notre moi véritable, à l'âme en nous, et parvenir ainsi aussi à notre relation vraie avec notre propre nature et avec la nature universelle.

Dans notre être actif, ce retour consiste à remplacer notre volonté et notre énergie égoïstes, personnelles, individuelles et séparées, par une volonté et une

énergie universelles et divines qui détermineront notre action selon l'harmonie de l'action universelle et qui se révéleront être la volonté directe du Pouroushôttama et son pouvoir qui dirige tout. Nous remplaçons l'action inférieure de la volonté et de l'énergie personnelles, limitées, ignorantes et imparfaites en nous, par l'action de la Shakti divine. Nous pouvons toujours nous ouvrir à l'énergie universelle parce qu'elle est toujours autour de nous et coule en nous : c'est elle qui soutient et alimente toute notre action interne et externe, et, en fait, nous ne possédons aucun pouvoir propre au sens d'un pouvoir individuel séparé, mais seulement quelque formulation personnelle de l'unique Shakti. En outre, cette Shakti universelle existe au-dedans de nous, concentrée en nous, car son pouvoir tout entier est présent en chaque individu autant que dans l'univers, et il existe des moyens et des procédés par lesquels nous pouvons éveiller sa force supérieure, potentiellement infinie, et la libérer pour des opérations plus vastes.

Nous pouvons donc devenir conscients de l'existence et de la présence de la Shakti universelle sous ses diverses formes de pouvoir. À présent, nous sommes seulement conscients du pouvoir tel qu'il se formule dans notre mental physique, dans notre être nerveux et dans notre enveloppe corporelle où il soutient nos diverses activités. Mais si, par le yoga, nous pouvons dépasser cette première formation et libérer les parties cachées, profondes, subliminales, de notre existence, nous devenons conscients d'une force de vie plus grande, d'une Shakti prânique qui soutient et emplit le corps et alimente toutes les activités physiques et vitales — car l'énergie physique est seulement une forme réduite de cette force —, et qui alimente aussi et soutient d'en bas toute notre action mentale. Cette force, nous la sentons aussi en nous-mêmes, mais nous pouvons la sentir également autour de nous et au-dessus de nous, inséparable de la même énergie qui est en nous, et nous pouvons la faire descendre et la tirer en nous pour augmenter la puissance de notre action normale, ou nous pouvons l'appeler à se déverser en nous. C'est un océan de Shakti illimité qui déversera autant de lui-même que nous pouvons en contenir dans notre être. Cette force prânique, nous pouvons l'utiliser pour toutes les activités de la vie, du corps et du mental avec une puissance et une efficacité beaucoup plus grandes que celles dont nous disposons dans nos opérations actuelles, limitées comme elles le sont par la formule physique. L'emploi de cette force prânique nous délivre de ces limites dans la mesure où nous sommes capables de nous en servir au lieu de recourir à l'énergie liée au corps. On peut s'en servir pour

diriger le prâna et organiser plus puissamment n'importe quelle activité du corps, rectifier n'importe quel état physique, guérir les maladies ou se débarrasser de la fatigue et libérer une quantité énorme d'effort mental ou d'activité de volonté ou de connaissance. Les exercices de prânâyâma sont le moyen mécanique familier pour libérer et maîtriser l'énergie prânique. Ils intensifient également et libèrent les énergies psychiques, mentales et spirituelles qui, d'habitude, dépendent du prétexte de la force prânique pour agir. Mais on peut arriver au même résultat par la volonté mentale et par une pratique mentale, ou par une ouverture croissante au pouvoir supérieur, spirituel, de la Shakti. On peut non seulement diriger cette Shakti sur soi-même, mais la diriger aussi efficacement sur les autres ou sur des choses et des événements, à n'importe quelle fin dictée par la volonté. Son efficacité est immense ; elle est illimitée en soi et n'est limitée que par quelque défaut de pouvoir, de pureté ou d'universalité dans la volonté spirituelle ou autre que nous exerçons sur elle ; et cependant, malgré son immensité et son pouvoir, c'est encore une formulation inférieure, un chaînon entre le mental et le corps, une force instrumentale. Certes, elle contient une conscience, une présence de l'esprit, que nous pouvons percevoir, mais elle est enveloppée, involuée et absorbée dans la poussée de l'action. Ce n'est pas à ce fonctionnement de la Shakti que nous pouvons abandonner toute la charge de nos activités ; il faut, ou bien nous servir de ce qu'elle nous prête en faisant appel à notre volonté personnelle éclairée, ou bien faire appel à une direction plus haute, car, laissée à elle-même, elle agira avec une force plus vaste, certes, mais dans le cadre de notre nature imparfaite et surtout sous la poussée et la direction du pouvoir vital en nous, et non selon la loi de l'existence spirituelle suprême.

Le pouvoir ordinaire dont nous nous servons pour gouverner l'énergie prânique est celui du mental incarné. Mais quand nous émergeons librement au-dessus du mental physique, nous émergeons aussi au-dessus de la force prânique et nous pouvons prendre conscience d'une énergie mentale pure qui est une formulation supérieure de la Shakti. Là, nous percevons une conscience mentale universelle étroitement associée à cette énergie prânique en nous, autour de nous et au-dessus de nous (c'est-à-dire au-dessus du niveau de notre condition mentale ordinaire), qui nous fournit toute la substance de notre volonté et de notre connaissance et qui façonne toutes leurs formes ainsi que toutes les formes des parties psychiques de nos impulsions et de nos émotions. On peut exercer cette force mentale sur l'énergie prânique et lui imposer

l'influence, la couleur, la forme, la marque, la direction de nos idées, de notre connaissance et de notre volonté plus éclairée, et ainsi mettre notre vie et notre être vital plus efficacement en harmonie avec les pouvoirs supérieurs de notre être, avec nos idéaux et nos aspirations spirituelles. Dans notre état ordinaire, ces deux êtres — mental et prânique — et leurs énergies sont tout à fait mélangés, fondus l'un en l'autre, et nous ne sommes guère capables de les distinguer clairement ni de donner à l'un une autorité complète sur l'autre et ainsi de gouverner effectivement le principe inférieur par la compréhension plus large du principe supérieur. Mais quand nous prenons position au-dessus du mental physique, nous sommes capables de séparer clairement ces deux formes d'énergie, les deux niveaux de notre être, de démêler leur action et d'agir avec une connaissance de soi plus claire, plus puissante, et avec un pouvoir de volonté plus éclairé et plus pur. Néanmoins, cette autorité n'est pas complète, pas spontanée, pas souveraine tant que nous nous servons du mental comme force principale pour nous guider et nous gouverner. Nous nous apercevons que l'énergie mentale elle-même est une énergie dérivée, un pouvoir inférieur et limitateur de l'esprit conscient, qu'elle obéit seulement à des visions isolées et combinées, à des demi-lumières imparfaites et incomplètes que nous prenons pour la lumière intégrale et suffisante, et qu'il existe un hiatus entre l'idée ou la connaissance et le pouvoir de volonté réalisateur. Mais bientôt, nous prenons conscience d'un pouvoir beaucoup plus haut de l'Esprit et de sa Shakti, caché, ou au-dessus, supraconscient pour le mental ou qui n'agit que partiellement à travers le mental, et dont tout le reste est le dérivé inférieur.

Sur le plan mental comme dans le reste de notre être, le Pourousha et la Prakriti sont étroitement joints, très mêlés l'un à l'autre, et nous sommes incapables de distinguer clairement l'âme et la nature. Mais dans une substance mentale plus pure, il est plus facile de discerner cette double tonalité. En son principe mental originel propre, le Pourousha mental est naturellement capable de se détacher des œuvres de sa Prakriti, nous l'avons vu ; il se produit alors une division dans notre être entre une conscience qui observe et peut réserver son pouvoir de volonté, et une énergie imprégnée d'une substance de conscience et qui prend différentes formes de connaissance, de volonté et de sentiment. À son point le plus haut, ce détachement donne à l'âme une certaine indépendance des contraintes de la nature mentale. Car, d'ordinaire, nous sommes poussés et emportés par le courant de notre propre énergie et de l'énergie active universelle, tantôt nous débattant dans ses vagues, tantôt nous

maintenant à la surface et semblant guider la vague ou du moins nous propulser en avant par un rassemblement de la pensée ou par quelque effort du muscle de la volonté mentale ; mais désormais, une partie de nous-mêmes, la plus proche de l'essence pure du moi, est libre et hors du courant, elle peut tranquillement observer et, jusqu'à un certain point, décider de son mouvement et de son cours immédiats, et, dans une mesure plus grande, de sa direction ultime. Finalement, à demi séparé d'elle, de derrière ou d'au-dessus, le Pourousha peut agir sur la Prakriti comme une personne ou une présence, *adhyaksha*, qui préside par le pouvoir de consentement et de direction inhérent à l'esprit.

Ce que nous ferons de cette liberté relative dépend de notre aspiration et de notre idée de la relation que nous devons avoir avec notre moi supérieur, avec Dieu et avec la Nature. Il est possible que le Pourousha s'en serve sur le plan purement mental pour s'observer lui-même, se développer et se rectifier sans cesse, pour autoriser, rejeter, changer, dégager de nouvelles formulations de la nature et édifier une action calme et désintéressée, impartir un haut équilibre et un rythme pur et sâttvique à son énergie — pour perfectionner le principe sâttvique de la personnalité. Tout ceci peut aboutir simplement à une perfection hautement mentalisée de notre intelligence actuelle et de notre être éthique et psychique ; ou bien, conscient du moi plus grand en nous, le Pourousha peut s'impersonnaliser, s'universaliser, spiritualiser son existence consciente et l'action de sa nature, et parvenir à une vaste quiétude ou à une vaste perfection de l'énergie mentale spiritualisée de son être. Le Pourousha peut aussi se tenir complètement en arrière et, refusant son consentement, laisser toute l'activité normale du mental s'épuiser d'elle-même, se dévider, dépenser ce qui lui reste d'élan d'action habituel, puis entrer dans le silence. Ou encore, nous pouvons imposer ce silence à l'énergie mentale en rejetant son action et en lui ordonnant constamment la quiétude. Si cette quiétude et ce silence mental se confirment, l'âme peut passer en l'ineffable tranquillité de l'esprit, entrer dans une vaste cessation des activités de la Nature. Mais il est possible aussi de se servir de ce silence mental et de cette capacité de suspendre les habitudes de la nature inférieure comme d'un premier pas vers la découverte d'une formulation supérieure, d'un degré d'être supérieur, non seulement statique mais dynamique, et, par une ascension et une transformation, passer en le pouvoir Supramental de l'esprit. Et même, bien que ce soit plus difficile, nous pouvons arriver là sans recourir à l'état de complète quiétude du mental normal, par une transformation continue et progressive de toutes les facultés et toutes les

activités mentales en leurs facultés et leurs activités supramentales correspondantes. Car, tout dans le mental est un dérivé, une traduction limitée, inférieure, tâtonnante, partielle ou perverse, en termes mentaux, de quelque chose qui existe dans le Supramental. Mais ni l'un ni l'autre de ces mouvements ne peuvent arriver à bonne fin par le seul pouvoir individuel du Pourousha mental en nous et sans aide ; il faut l'aide, l'intervention et la direction du Moi divin, de l'Ishwara, du Pouroushôttama. Car le Supramental est le mental divin, et c'est sur le plan Supramental que l'individu parvient à sa relation juste, intégrale, lumineuse et parfaite avec le Pourousha suprême et universel et avec la Parâ-Prakriti suprême et universelle.

À mesure que le mental grandit en pureté, en capacité d'immobilité et qu'il se libère de son absorption dans son action limitée, il devient conscient du Moi, de l'Esprit suprême et universel, et il est capable de le refléter, de le faire entrer en lui-même ou d'entrer en sa présence consciente, et, en même temps, il devient conscient de degrés et de pouvoirs de l'esprit beaucoup plus hauts que les plus hautes régions qu'il connaisse. Il commence à percevoir un infini de conscience essentielle, un océan infini de pouvoir et d'énergie de conscience sans limite, un océan infini d'Ananda ou de félicité spontanée d'existence. Il se peut qu'il perçoive seulement l'un ou l'autre de ces infinis, car le mental peut séparer et sentir à l'exclusion des autres et comme des principes originels distincts ce qui, dans une expérience plus haute, sont des pouvoirs inséparables de l'Un, ou il peut les sentir dans une trinité ou une fusion qui révèle leur unité ou y conduit. Il peut devenir conscient de cet Infini soit du côté du Pourousha, soit du côté de Prakriti. Du côté du Pourousha, cet Infini se révèle comme Moi ou Esprit, comme l'Être, ou comme l'unique et seul Être existant, le Pouroushôttama divin, et le Jîva individuel, l'âme, peut s'unir totalement à lui en son moi hors du temps ou dans son universalité, ou bien elle peut jouir de l'intimité de l'immanence, d'une différence sans la moindre faille de séparation, et jouir également, inséparablement, simultanément, de l'unité de l'être et de la félicité que donne la différence de relation au sein de l'expérience active de la nature. Du côté de Prakriti, le pouvoir et l'Ananda de l'Esprit passent au premier rang et révèlent ce même Infini dans les êtres, dans les personnalités, les idées, les formes et les forces de l'univers ; dès lors, la Mahâshakti divine, le Pouvoir originel, la Nature suprême, se révèle à nous, contenant en elle-même l'existence infinie et créant les merveilles du cosmos. Le mental devient conscient de cet océan de Shakti illimité, ou de sa haute présence au-dessus du

mental, qui déverse quelques gouttes d'elle-même en nous pour constituer tout ce que nous sommes, tout ce que nous pensons, voulons, faisons et sentons, tout ce dont nous avons l'expérience ; ou bien, il est conscient d'elle autour de nous et de notre personnalité comme d'une vague de l'océan de pouvoir de l'esprit ; ou encore, de sa présence en nous et de son action ici-bas qui se sert de la forme actuelle de notre existence naturelle comme d'une base, mais qui a sa source en haut et nous tire vers un état spirituel supérieur. Le mental peut aussi s'élever et toucher à l'infinitude de la Shakti ou se fondre en elle dans la transe du samâdhi, ou il peut se perdre dans son universalité ; dès lors, notre individualité disparaît, notre centre d'action n'est plus en nous mais hors de notre moi incarné, ou nulle part ; alors, nos activités mentales ne sont plus nôtres mais se déversent de l'universel dans ce cadre mental, vital et corporel, puis se réalisent et passent sans laisser de trace en nous, et ce cadre que nous sommes aussi est simplement une insignifiante circonstance en l'immensité cosmique de la Shakti. Mais la perfection que recherche le yoga intégral ne consiste pas seulement à s'unir à la Shakti en son pouvoir spirituel suprême ni à s'unir seulement à son action universelle, mais à réaliser et à posséder l'intégralité de la Shakti dans notre être individuel comme dans notre nature individuelle. Car l'Esprit suprême est "un" en tant que Pourousha ou en tant que Prakriti, en tant qu'être conscient ou en tant que pouvoir de l'être conscient, et de même que le Jîva en l'essence du moi et de l'esprit ne fait qu'un avec le Pourousha suprême, de même, du côté de la Nature, en le pouvoir du moi et de l'esprit, il ne fait qu'un avec la Shakti, *parâprakritir jîvabhoûtâ.* Réaliser cette double unité est la condition de l'intégrale perfection de soi. Alors le Jîva devient le lieu de rendez-vous du jeu d'unité de l'Âme suprême avec la Nature.

Pour parvenir à cette perfection, il faut devenir conscient de la Shakti divine, la tirer en nous et l'appeler pour qu'elle emplisse notre organisme tout entier et prenne la direction de toutes nos activités. Alors il n'y aura plus de volonté personnelle séparée ni d'énergie individuelle qui tente de conduire notre action, plus le sentiment d'un petit moi personnel qui agit ; et ce ne sera pas non plus l'énergie inférieure des trois gouna ni la nature mentale, vitale et physique qui opéreront. La Shakti divine nous emplira, elle présidera à toutes nos activités intérieures, toute notre vie extérieure, tout notre yoga, et se chargera de tout. Elle prendra cette énergie mentale qui est sa formation inférieure et la portera à ses pouvoirs d'intelligence, de volonté et d'action psychique les plus hauts, les plus purs, les plus complets. Elle changera les énergies mécaniques du mental,

de la vie et du corps, qui nous gouvernent maintenant et en fera des manifestations tout imprégnées de la félicité de sa présence vivante et de son pouvoir conscient. Elle manifestera en nous les diverses expériences spirituelles dont le mental est capable et les reliera toutes entre elles. Et pour couronner ce processus, elle fera descendre la lumière supramentale aux divers niveaux du mental ; elle changera la substance mentale en une substance supramentale ; elle transformera toutes les énergies inférieures en énergies de sa nature supramentale et nous soulèvera jusqu'à notre être de gnose. La Shakti se révélera comme le pouvoir du Pouroushôttama ; c'est l'Ishwara qui se manifestera en sa force supramentale et spirituelle et qui sera le maître de notre être, de notre action, de notre vie et de notre yoga.

Chapitre 17

L'Action de la Shakti Divine

Telle est la nature de la Shakti divine : c'est le pouvoir éternel du Divin qui se manifeste dans le temps en tant que force universelle, créatrice, constitutrice, sustentatrice et directrice de tous les mouvements et de toutes les opérations de l'univers. Ce pouvoir universel nous apparaît tout d'abord aux niveaux inférieurs de l'existence comme une énergie cosmique, mentale, vitale et matérielle, dont toutes nos activités mentales, vitales et physiques sont les opérations. Pour notre sâdhanâ, il est indispensable de réaliser totalement cette vérité afin d'échapper aux limitations oppressantes de la manière de voir de l'ego et de nous universaliser même à ces niveaux inférieurs où, d'ordinaire, l'ego règne en maître. La règle du Karmayoga s'applique ici aussi : nous devons voir que nous ne sommes pas les auteurs de l'action mais que c'est ce Pouvoir qui agit en nous et en tous ; que ce n'est ni moi ni les autres qui faisons mais l'unique Prakriti. Le sens de l'ego sert à limiter, séparer et différencier d'une façon tranchante afin de tirer le meilleur parti de la forme individuelle, et il est là parce qu'il est indispensable à l'évolution de la vie inférieure. Mais quand nous voulons nous élever plus haut, à une vie supérieure, divine, nous devons dénouer la force de l'ego et finalement nous en débarrasser — de même que le développement de l'ego est indispensable à la vie inférieure, de même le mouvement inverse d'élimination de l'ego est indispensable à la vie supérieure. Voir que nos actions ne sont pas nôtres mais celles de la Shakti divine qui œuvre sous la forme de la Prakriti inférieure aux niveaux inférieurs de l'être conscient, aide puissamment à ce changement. Et si nous y parvenons, la séparation entre notre conscience mentale, vitale, physique, et celles des autres êtres s'amincit, s'atténue ; les limitations du fonctionnement de la conscience restent encore, certes, mais elles sont élargies et absorbées dans une perception large, une vision vaste du fonctionnement universel ; les différentiations de la Nature et ses spécialisations ou individualisations demeurent à leurs fins, mais

elles ne sont plus une prison. L'individu sent que son existence mentale, vitale et physique ne fait qu'une avec celle des autres en dépit de toutes les différences, et qu'une avec le pouvoir total de l'esprit dans la Nature.

Cependant, ce n'est là qu'une étape, non la perfection complète. Bien que l'existence devienne relativement large et libre, elle reste encore soumise à la nature inférieure. L'ego sâttvique, râdjasique et tâmasique est atténué, non éliminé ; ou s'il semble disparaître, c'est simplement parce que, dans nos parties actives, il s'est enfoncé sous les opérations universelles des gouna, reste caché là, et travaille encore d'une façon subconsciente, à couvert, et il peut à tout moment forcer son chemin à la surface. Par conséquent, le sâdhak doit d'abord ne jamais oublier, ensuite réaliser l'idée d'un moi ou esprit unique en tout, derrière toutes ces opérations. Derrière la Prakriti, il doit percevoir le Pourousha unique, suprême et universel.

Non seulement il doit voir et sentir que tout est modelé par l'unique Force, Prakriti ou Nature, mais que toutes les actions de cette Force sont celles du Divin en tout, de l'unique Divinité en tout, bien qu'elle soit voilée, altérée ou, pour ainsi dire, pervertie (la perversion venant de la transposition dans les formes inférieures), du fait de la transmission à travers l'ego et les gouna. Cette vision aidera à minimiser les revendications ouvertes ou voilées de l'ego et, une fois clairement établie, l'ego trouvera difficile ou même impossible d'affirmer ses droits au point de déranger ou d'entraver le progrès suivant. Le sens de l'ego, si tant est qu'il intervienne, deviendra un élément étranger, un intrus, et comme un vestige seulement du brouillard de la vieille ignorance suspendu à la périphérie de la conscience et de son action. Ensuite il faut réaliser, il faut voir, sentir, pouvoir supporter la Shakti universelle dans toute la puissante pureté de son action supérieure, de son fonctionnement Supramental et spirituel. Cette vision plus vaste de la Shakti nous permettra d'échapper au contrôle des gouna, de les transformer en leur équivalent divin et de prendre position dans une conscience où le Pourousha et la Prakriti seront un au lieu d'être séparés et cachés l'un en l'autre ou l'un derrière l'autre. Dès lors, chaque mouvement de la Shakti sera évident pour nous et nous sentirons naturellement, spontanément, irrésistiblement, qu'elle n'est rien autre que la présence active du Divin, l'aspect de pouvoir du Moi et Esprit suprême.

Dans cette position supérieure, la Shakti se révèle comme la présence ou la potentialité de l'existence infinie, de la conscience, la volonté, la félicité infinies, et, quand on la voit et la sent ainsi, l'être se tourne vers elle d'une

façon ou d'une autre, avec son adoration ou sa volonté d'aspiration, ou avec l'attrait que peut sentir le moindre pour le plus grand, afin de la connaître, d'être empli et possédé par elle, de ne faire qu'un avec elle dans les sentiments et dans l'action de notre nature tout entière. Mais au début, tant que nous vivons encore dans le mental, un abîme de division subsiste, une action double. Nous sentons bien que l'énergie mentale, vitale et physique en nous et dans l'univers dérive de la Shakti suprême, mais, en même temps, que c'est une activité inférieure, séparée, et en quelque sorte un autre fonctionnement. La force spirituelle vraie peut envoyer ses messages aux niveaux inférieurs, ou la lumière et le pouvoir de sa présence au-dessus de nous, ou elle peut descendre occasionnellement, voire même nous posséder pendant un certain temps, mais elle se mélange aux fonctionnements inférieurs ; elle les transforme et les spiritualise en partie mais, ce faisant, elle s'amoindrit elle-même et s'altère. Nous sommes en présence d'une action plus haute mais intermittente, ou d'un fonctionnement double de la nature. Ou encore, nous nous apercevons que la Shakti soulève l'être à un plan spirituel supérieur pendant un certain temps, puis le fait redescendre aux niveaux inférieurs. Ces alternances doivent être considérées comme les vicissitudes naturelles du processus de transformation afin de passer de l'être normal à l'être spirituel. Pour le yoga intégral, la transformation, la perfection, ne peut pas être complète tant que le chaînon intermédiaire entre l'action mentale et l'action spirituelle ne s'est pas formé et que la connaissance supérieure ne s'applique pas à toutes les activités de notre existence. Ce chaînon, c'est l'énergie supramentale ou gnostique ; avec elle, le pouvoir infini et incalculable de l'être, de la conscience et de la félicité suprêmes, se formule en tant que volonté et sagesse divines organisatrices, en tant que lumière et pouvoir dans l'être, qui façonnent toute la pensée, toute la volonté, les sentiments, l'action, et remplacent les opérations individuelles correspondantes.

Cette Shakti supramentale peut se former comme une lumière et un pouvoir intuitif spiritualisés dans le mental lui-même, et il en résulte une vaste action spirituelle, mais encore limitée mentalement. Ou elle peut transformer complètement le mental et soulever l'être tout entier au niveau Supramental. Quoi qu'il en soit, la première nécessité à ce stade du yoga est la disparition de l'ego de l'"auteur", de l'idée même d'ego et du sens de notre propre pouvoir d'action, de notre propre initiative d'action, de notre propre direction du résultat de l'action ; tout cela doit se fondre dans la perception et la vision de la Shakti universelle qui met en mouvement, façonne et tourne à ses fins nos actions et

celles des autres et de toutes les personnes et toutes les forces du monde. Cependant, cette réalisation ne peut devenir absolue et complète dans toutes les parties de notre être que si nous pouvons en avoir la perception et la vision sous toutes ses formes, à tous les niveaux de notre être et de l'être du monde, et voir partout que c'est l'énergie matérielle, vitale, mentale et supramentale du Divin ; toutes ces énergies, tous les pouvoirs de tous les plans doivent être vus et connus comme des formulations de l'unique Shakti spirituelle, infinie d'existence, de conscience et d'Ananda. Il n'est pas obligatoire que ce Pouvoir doive se manifester d'abord aux niveaux inférieurs, sous les formes inférieures de l'énergie, avant de révéler sa nature spirituelle supérieure. Et s'il vient d'abord dans son universalité mentale, vitale ou physique, nous devons prendre soin de ne pas en rester là, satisfaits. Au contraire, il peut venir tout de suite en sa réalité supérieure, dans la puissance de sa splendeur spirituelle. La difficulté alors sera de supporter et de contenir le Pouvoir jusqu'à ce qu'il ait posé sa main puissante sur les énergies des niveaux inférieurs de l'être et les ait transformées. La difficulté sera moindre si nous avons réussi à acquérir une vaste égalité tranquille, *samatâ,* et à réaliser, sentir, vivre le moi immuablement paisible en tout, ou bien à faire un abandon sincère et complet de nous-mêmes au Maître divin du yoga.

Ici, il est nécessaire de ne jamais perdre de vue les trois pouvoirs du Divin qui se trouvent en toutes les existences vivantes et dont il faut tenir compte. Dans notre conscience ordinaire, ces trois pouvoirs nous apparaissent de la façon suivante : nous-mêmes, c'est-à-dire le Jîva (l'âme) sous la forme de l'ego ; Dieu (quelle que soit la conception que nous en ayons) ; et la Nature. Dans l'expérience spirituelle, nous voyons Dieu comme le Moi ou Esprit suprême, ou comme l'Être d'où nous venons et en qui nous vivons et nous nous mouvons. Nous voyons la Nature comme Son pouvoir, ou Dieu en tant que pouvoir, l'Esprit sous forme de Pouvoir agissant en nous-mêmes et dans le monde. Le Jîva lui-même est donc ce Moi ou Esprit, ou Divin, *sô'ham,* parce qu'il est un avec Lui en l'essence de son être et de sa conscience, mais en tant qu'individu, il est seulement une parcelle du Divin, un moi de l'Esprit et, en son être naturel, une forme de la Shakti, un pouvoir de Dieu en mouvement et en action, *parâ prakritir jîvabhoûtâ.* Au début, quand nous devenons conscients de Dieu ou de la Shakti, les difficultés de notre relation avec Lui ou Elle viennent de ce que nous introduisons la conscience de l'ego dans la relation spirituelle. L'ego en nous s'approche du Divin avec des exigences qui ne sont pas l'exigence

spirituelle, et, en un sens, ces exigences sont légitimes, mais tant qu'elles prennent une forme égoïste, et dans la mesure où elles la prennent, elles entraînent bien des grossièretés et de grandes perversions, elles sont alourdies d'un élément de mensonge et de réactions indésirables, avec tout le mal qui en résulte ; la relation ne peut être tout à fait vraie, heureuse, parfaite, que si ces exigences s'assimilent à l'exigence spirituelle et perdent leur caractère égoïste. En fait, les exigences de notre être vis-à-vis du Divin ne peuvent être absolument satisfaites que si elles cessent complètement d'être des exigences et deviennent l'accomplissement du Divin à travers l'individu : si nous sommes heureux seulement de cela, si nous sommes satisfaits seulement de la félicité de l'unité en l'être, satisfaits de laisser le Moi et Maître suprême de l'existence faire tout ce qui est la volonté de sa sagesse et de sa connaissance absolues à travers notre Nature de plus en plus parfaite. Telle est la signification de la soumission du moi individuel au Divin, *âtma-samarpana.* Ceci n'exclut pas la volonté de parvenir à la félicité de l'unité, de participer à la conscience, à la sagesse, la connaissance, la lumière, la puissance et la perfection divines, ni la volonté que le Divin s'accomplisse en nous, mais cette volonté et cette aspiration sont nôtres parce que telle est Sa volonté en nous. Au début, tant que nous insistons encore sur notre propre personnalité, elle reflète seulement Cela, mais peu à peu elle devient indistinguable de Cela, de moins en moins personnelle et, finalement, toute ombre de séparativité disparaît, parce que la volonté en nous est devenue identique au Tapas divin, à l'action de la Shakti divine.

De même, au début, quand nous devenons conscients de la Shakti infinie au-dessus de nous, autour de nous ou en nous, l'impulsion du sens égoïste en nous est de s'en emparer afin de se servir de cette puissance accrue à nos fins égoïstes. C'est ce qu'il y a de plus dangereux, car cela amène le sens (et aussi la réalité accrue) d'un grand pouvoir, parfois d'un pouvoir titanesque, et l'ego râdjasique, ravi de ce sentiment de force nouvelle énorme, peut, sans attendre que cette force soit purifiée et transformée, se lancer dans une action violente et impure, et même, pendant un temps ou partiellement, faire de nous un Asoura égoïste et arrogant qui se sert de la force qui lui est donnée à ses propres fins au lieu des fins divines ; mais si l'on persiste sur ce chemin, la perdition spirituelle et la ruine matérielle nous attendent au bout. Et même si nous nous considérons comme l'instrument du Divin, le remède n'est pas parfait ; car lorsqu'un ego de forte dimension se mêle à l'affaire, il falsifie la relation spirituelle et, sous couvert de faire de lui-même un instrument du Divin, il est en fait résolu à faire

de Dieu son instrument. Le seul remède est d'imposer le silence à l'exigence égoïste, quelle qu'elle soit, de réduire avec persistance l'effort personnel et la tension individuelle dont ne peut s'empêcher même l'ego sâttvique, et au lieu de s'emparer de la Shakti pour l'utiliser à nos fins, la laisser au contraire s'emparer de nous et nous utiliser aux fins divines. Il n'est pas possible d'y parvenir tout de suite parfaitement — et on ne peut pas non plus le faire sans danger si l'on est seulement conscient de la forme inférieure de l'énergie universelle, car, en ce cas, comme nous l'avons déjà dit, il faut une autre direction, soit du Pourousha mental, soit d'au-dessus ; pourtant, tel est le but que nous devons garder sous les yeux, mais il ne peut être pleinement atteint que quand nous percevons irrésistiblement la présence et la forme spirituelle suprême de la Shakti divine. Cette soumission de toute l'action du moi individuel à la Shakti est pratiquement une forme de la vraie soumission au Divin.

Nous avons vu qu'il existait un moyen de purification tout à fait efficace : le Pourousha mental se retire en arrière comme un témoin passif afin de s'observer et de se connaître lui-même et de connaître les opérations de la Nature dans notre être inférieur ou notre être normal ; mais pour la perfection, il faut que cette passivité se combine à une volonté de soulever la nature purifiée au niveau de l'être supérieur ou spirituel. Quand on procède ainsi, le Pourousha n'est plus simplement un témoin mais le maître aussi de sa prakriti, *Ishwara*. Au début, il se peut que l'on ne voie pas comment il est possible de réconcilier cet idéal de maîtrise active de soi avec l'idéal apparemment contraire de soumission de soi qui fait de nous un instrument consentant de la Shakti divine. Mais en fait, sur le plan spirituel, il n'y a pas de problème. Le Jîva ne peut vraiment devenir le maître que dans la mesure où il parvient à l'unité avec le Divin qui est son Moi suprême. Or, dans cette unité et en son unité avec l'univers, le Jîva est un aussi, en le moi universel, avec la volonté qui dirige toutes les opérations de la Nature. Mais plus directement et d'une façon moins transcendante, dans son action individuelle aussi, il est une parcelle du Divin et participe à la maîtrise de sa nature telle que la possède Cela à qui il a fait sa soumission. Même en tant qu'instrument, il n'est pas un instrument mécanique : c'est un instrument conscient. Du côté Pourousha en lui-même, il est un avec le Divin et participe à la maîtrise divine de l'Ishwara. Du côté nature en lui-même, il est un, en son universalité, avec le pouvoir du Divin, tout en étant, en son être individuel naturel, un instrument de la Shakti divine universelle, parce que le pouvoir

individualisé est fait pour accomplir les desseins du Pouvoir universel. Comme nous l'avons vu, le Jîva est le lieu de rendez-vous du jeu des deux aspects jumeaux du Divin : Prakriti et Pourousha ; or, dans la conscience spirituelle supérieure, le Jîva devient simultanément un avec ces deux aspects et, là, il embrasse et combine toutes les relations divines créées par leur interaction. C'est cela qui rend possible la double attitude.

Cependant, il est possible d'arriver à ce résultat sans passer par la passivité du Pourousha mental, en faisant appel à un yoga plus assidûment et plus essentiellement dynamique. Ou encore, on peut combiner les deux méthodes, les alterner, et finalement les fondre. En ce cas, le problème de l'action spirituelle prend une forme plus simple. Dans le mouvement dynamique, on peut distinguer trois étapes. Dans la première, le Jîva prend conscience de la Shakti suprême, il reçoit le pouvoir en lui-même et l'utilise sous la direction de la Shakti avec un certain sentiment d'être l'auteur secondaire et d'avoir une responsabilité mineure dans l'action — au début même, ce peut être la responsabilité du résultat, mais ce sentiment disparaît, car on voit que le résultat est déterminé par le Pouvoir supérieur et on sent que seule l'action est partiellement nôtre. Dès lors, le sâdhak sent qu'il pense, qu'il veut, qu'il fait, mais il sent aussi que la Shakti divine ou Prakriti, derrière, dirige et façonne toute sa pensée, toute sa volonté, ses sentiments et son action ; d'une certaine manière, l'énergie individuelle lui appartient, mais elle n'est jamais qu'une forme et un instrument de l'Énergie divine universelle. Pendant un certain temps, le Maître du Pouvoir peut lui être caché par l'action de la Shakti, ou le sâdhak peut s'apercevoir de temps en temps, ou constamment que l'Ishwara se manifeste à lui. En ce dernier cas, trois choses sont présentes à sa conscience : lui-même en tant que serviteur de l'Ishwara ; la Shakti derrière, tel le grand Pouvoir qui fournit l'énergie, façonne l'action, formule les résultats ; et l'Ishwara au-dessus qui détermine toute l'action par sa volonté.

Avec la deuxième étape, l'auteur individuel disparaît, sans pour autant qu'il y ait passivité quiétiste ; il peut y avoir une action dynamique complète, mais tout est fait par la Shakti. C'est le pouvoir de connaissance de la Shakti qui prend la forme de la pensée dans le mental ; le sâdhak n'a pas le sentiment que c'est lui-même qui pense, mais la Shakti qui pense en lui. De même, la volonté, les sentiments, l'action, ne sont rien autre qu'une formation, une opération et une activité de la Shakti, immédiatement présente et qui prend complètement possession de tout l'organisme. Le sâdhak ne pense pas, ne veut pas, n'agit pas,

ne sent pas, mais la pensée, la volonté, le sentiment et l'action se produisent dans son organisme. Du côté de l'action, l'individu a disparu en l'unité avec la Prakriti universelle : il est devenu une forme et une action individualisées de la Shakti divine. Il perçoit encore son existence personnelle, mais c'est comme un Pourousha qui observe et soutient toute l'action ; il est conscient de son existence personnelle en sa connaissance et, par sa participation, permet à la Shakti divine de faire en lui les œuvres et la volonté de l'Ishwara. Dès lors, le Maître du pouvoir est tantôt caché par l'action du pouvoir, tantôt la gouverne visiblement et la pousse à ses œuvres. Ici aussi, trois choses sont présentes à la conscience : la Shakti qui exerce la connaissance ou la pensée, la volonté, le sentiment et l'action aux fins de l'Ishwara à travers une forme humaine servant d'instrument ; l'Ishwara, le Maître de l'existence, qui gouverne et pousse toute l'action de la Shakti ; et nous-mêmes en tant qu'âme — Pourousha de l'action individuelle de la Shakti —, qui jouissons avec lui de toutes les relations créées par ses œuvres à elle. Il existe une autre forme de cette relation où le Jîva disparaît en la Shakti et devient un avec elle ; il ne reste plus alors que le jeu de la Shakti et de l'Ishwara — Mahâdéva et Kâli, Krishna et Râdhâ, le Déva et la Dévi. Telle est la forme la plus intense de la réalisation que le Jîva puisse avoir de lui-même en tant que manifestation de la Nature et pouvoir de l'être du Divin, *parâ prakritir jîvabhoûtâ.*

La troisième étape commence avec la manifestation grandissante du Divin ou Ishwara dans tout notre être et dans toute notre action. Elle commence quand nous sommes conscients de Lui constamment et sans interruption. Nous le sentons en nous-mêmes comme le possesseur de notre être et, au-dessus, comme le souverain de toutes nos œuvres, qui ne sont plus pour nous qu'une manifestation de Lui dans l'existence du Jîva. Toute notre conscience est sa conscience, toute notre connaissance est sa connaissance, toute notre pensée est sa pensée, toute notre volonté est sa volonté, tout notre sentiment son Ânanda et une forme de sa félicité d'être, toute notre action est son action. La distinction entre Shakti et Ishwara commence à disparaître ; il ne reste en nous que l'action consciente du Divin et le grand Moi du Divin derrière l'action et autour qui la possède ; le monde tout entier et la Nature tout entière sont perçus comme seulement Gela, mais ici, Gela est devenu pleinement conscient : la Mâyâ de l'ego a disparu et le Jîva est là comme une simple parcelle éternelle de Son être (*amshah sanâtanah*), émanée pour servir de support à une individualisation divine et à une vie divine désormais accomplie en la présence et en le pouvoir

complets du Divin, dans la joie complète de l'Esprit manifesté dans l'être. Telle est la réalisation la plus haute de la perfection et de la félicité de l'unité active, car, plus loin, il ne reste plus que la conscience de l'Avatâr, de l'Ishwara lui-même qui revêt une forme et un nom humains pour agir dans la Lîlâ.

Chapitre 18

Foi et Shakti

Nous avons jusqu'à présent étudié les caractéristiques générales des trois parties de la perfection des instruments de notre nature : la perfection de l'intelligence, du cœur, de la conscience vitale et du corps, puis la perfection des pouvoirs fondamentaux de l'âme, et finalement la perfection de la soumission de nos instruments et de notre action à la Shakti divine ; mais ces trois parties dépendent à chaque instant d'un quatrième pouvoir pour progresser, et ce pouvoir, visiblement ou non, est le pivot de toute entreprise et de toute action : la foi, *shraddhâ.* La foi parfaite est l'assentiment de tout l'être à la vérité qu'il a vue ou qui s'est offerte à son acceptation, et son ressort central est la foi de l'âme en sa propre volonté d'être, de réaliser et de devenir, une foi en son idée d'elle-même et des choses et en sa connaissance, dont les croyances de l'intellect, le consentement du cœur et le désir mental-vital de possession et de réalisation sont des formes extérieures. Cette foi de l'âme, sous une forme ou une autre, est indispensable à l'action de l'être ; sans elle, l'homme ne pourrait pas faire un seul pas dans la vie, et encore moins avancer vers une perfection encore inatteinte. La foi est un élément si central et si essentiel que la Guîta dit à juste titre que, quelle que soit la *shraddhâ* d'un homme, cela il l'est, *yô yacchraddhah sa éva sah,* et l'on peut ajouter : quelle que soit la chose qu'il voie comme possible en lui-même avec foi et vers quoi il tende, cela il peut le créer et le devenir. Il existe un genre de foi indispensable pour le yoga intégral : on peut l'appeler la foi en Dieu et en la Shakti, la foi en la présence et en le pouvoir du Divin en nous et dans le monde, la foi que tout, dans le monde, est l'action d'une unique Shakti divine, la foi que tous les pas du yoga, tous ses efforts, ses souffrances, ses échecs autant que ses succès et ses satisfactions et ses victoires, sont utiles et nécessaires à la marche de la Shakti, et que, par une forte et ferme confiance, par un total don de soi au Divin et à sa Shakti en nous, nous pouvons parvenir à l'unité, à la liberté, à la victoire et à la perfection.

L’ennemi de la foi est le doute, et pourtant le doute aussi est utile et nécessaire, parce que, dans son ignorance et son labeur progressif vers la connaissance, l’homme a besoin d’être visité par le doute, sinon il resterait obstinément enfermé dans une croyance ignorante ou une connaissance limitée et il serait incapable d’échapper à ses erreurs. L’utilité et la nécessité du doute ne disparaissent pas tout à fait quand nous entrons sur la voie du yoga. Le yoga intégral ne vise pas simplement à la connaissance de quelque principe fondamental mais à une compréhension, à une gnose qui s’applique à toute la vie, à toute l’action du monde et l’embrasse tout entière ; or, dans cette recherche de la connaissance, nous nous mettons en route et sommes accompagnés pendant des kilomètres par les activités non régénérées du mental, jusqu’à ce que celles-ci soient purifiées et transformées par une lumière plus grande ; nous emportons avec nous quantité de croyances intellectuelles et d’idées qui sont fort loin d’être toutes correctes ni parfaites, puis une troupe d’idées nouvelles et de suggestions viennent à notre rencontre pour nous demander créance ; or, il serait fatal de s’en emparer et de s’y accrocher pour toujours sous la forme qu’elles revêtent, sans nous soucier des erreurs, des limitations ou des imperfections qu’elles peuvent recéler. En vérité, à un certain stade du yoga, il devient indispensable de refuser d’accepter comme définitive et ultime toute idée intellectuelle ou opinion de forme intellectuelle, et de la garder en suspens, interrogativement, jusqu’à ce qu’elle trouve sa place exacte et sa forme de vérité lumineuse dans une expérience spirituelle illuminée par la connaissance supramentale. Il en va de même, et plus encore, quand il s’agit des désirs ou des impulsions mentales-vitales que nous sommes souvent obligés d’accepter provisoirement comme l’indication immédiate d’une action temporairement nécessaire, jusqu’à ce que nous puissions recevoir la direction complète ; mais nous ne devons pas nous y attacher pour toujours avec le total consentement de l’âme, car, finalement, tous ces désirs et toutes ces impulsions doivent être rejetés, ou transformés et remplacés par les impulsions de la volonté divine qui prendra en main les mouvements de notre vie. La foi du cœur, les croyances émotives et leur assentiment sont nécessaires aussi sur le chemin, mais ils ne sont pas toujours des guides très sûrs tant que, eux aussi, n’ont pas été pris en main, purifiés, transformés, et finalement remplacés par l’assentiment lumineux d’un Ânanda divin qui ne fait qu’un avec la volonté et avec la connaissance divines. Il n’est rien dans la nature inférieure, de la raison jusqu’à la volonté vitale, à quoi le chercheur du yoga puisse accorder une foi

totale et permanente, sauf, tout au bout, à la vérité, au pouvoir et à l'Ananda spirituels qui, en la raison spirituelle, deviennent ses seuls guides, ses luminaires et les maîtres de son action.

Et pourtant, la foi est nécessaire d'un bout à l'autre et à chaque pas, parce que c'est l'assentiment indispensable de l'âme, et sans cet assentiment il ne peut pas y avoir de progrès. Et d'abord, notre foi doit rester fidèle à la vérité essentielle et aux principes du yoga ; même si elle est voilée dans l'intellect, découragée dans le cœur, lassée et épuisée par les négations et les échecs constants des désirs du mental-vital, il faut que quelque chose dans l'âme profonde s'accroche à elle et y retourne, sinon nous risquons de tomber en chemin ou de l'abandonner par faiblesse et incapacité de supporter une défaite, une déception, une difficulté ou un péril temporaires. Dans le yoga, comme dans la vie, celui qui persiste inlassablement et jusqu'au bout en face de toutes les défaites et de toutes les désillusions, tous les événements contradictoires et les pouvoirs hostiles qui l'assaillent, celui-là, à la fin, conquiert et voit sa foi justifiée, parce que rien n'est impossible à l'âme et à la Shakti dans l'homme. Même une foi aveugle et ignorante est une possession meilleure que le doute sceptique qui tourne le dos à nos possibilités spirituelles, ou que la censure constante d'un intellect étroit, mesquinement critique et démolisseur (*asoûyâ*), qui harcèle notre entreprise par ses incertitudes paralysantes. D'une manière ou d'une autre, le chercheur du yoga intégral doit conquérir ces deux imperfections. Ce à quoi il a donné son assentiment et qu'en son mental, son cœur et sa volonté, il a décidé d'accomplir — la perfection divine de l'être humain total — est apparemment une impossibilité pour l'intelligence normale puisqu'elle s'oppose aux faits concrets de la vie et sera pendant longtemps contredite par l'expérience immédiate, comme il en est de tous les buts lointains et difficiles ; elle est même démentie par bon nombre de ceux qui ont une expérience spirituelle et qui croient que notre nature actuelle est la seule nature possible pour l'homme dans un corps, et que c'est seulement en rejetant la vie terrestre, ou même toute existence individuelle, que l'on peut parvenir à une perfection céleste ou à la délivrance dans l'anéantissement. Dans la poursuite de notre but, nous trouverons pendant longtemps de nombreuses justifications aux objections et censures (*asoûyâ*) de cette raison critique ignorante et obstinée qui se fonde avec tant de plausibilité sur les apparences du moment, sur le répertoire des faits et des expériences établies, qui refuse d'aller plus loin et questionne la validité de tous les signes, toutes les illuminations annonçant notre

avance ; et si le chercheur cède à ces étroites suggestions, il n'arrivera pas au but, ou il sera sérieusement entravé et, pendant longtemps, retardé dans son voyage. Par contre, l'ignorance et l'aveuglement de la foi font obstacle à un large succès ; ils appellent bien des déceptions et des désillusions, lient à de faux buts et empêchent d'avancer vers des formulations plus vastes de la vérité et de la perfection. Dans sa marche, la Shakti frappera sans merci toutes les formes d'ignorance et d'aveuglement, elle frappera même tout ce qui se fie à elle erronément et superstitieusement — nous devons être prêts à abandonner un attachement trop persistant aux formes de la foi et nous agripper seulement à la réalité qui sauve. Une foi spirituelle et intelligente, forte, vaste — intelligente de cette intelligence de l'autre raison plus large qui consent aux hautes possibilités —, tel est le caractère de la *shraddhâ* indispensable au yoga intégral.

Cette *shraddhâ* (le mot anglais “faith”, ou “foi” est inadéquat pour l'exprimer) est en fait une influence venue de l'Esprit suprême et de sa lumière, un message de notre être Supramental qui appelle la nature inférieure à sortir de son petit état actuel et à s'élever à un vaste devenir, à un dépassement de soi. Or, ce qui reçoit l'influence et répond à l'appel, n'est pas tant l'intellect, le cœur ni le mental-vital, que l'âme intérieure qui voit avec plus de clairvoyance la vérité de sa propre destinée et de sa mission. Les circonstances qui déterminent notre première entrée sur le chemin ne sont pas l'indice véritable de l'être qui œuvre en nous. À ce stade, l'intellect, le cœur ou les désirs du mental-vital peuvent jouer un rôle prépondérant, ou même les accidents fortuits et les stimulants extérieurs ; mais s'il n'y a pas autre chose, nous ne pouvons guère être sûrs de notre fidélité à l'appel ni de notre persévérance endurante dans le yoga. L'intellect peut abandonner l'idée qui l'avait séduit, le cœur se fatiguer ou nous manquer, le désir du mental-vital se tourner vers d'autres objets. Mais les circonstances extérieures ne sont qu'une couverture des opérations véritables de l'esprit et si c'est l'esprit qui a été touché, si c'est l'âme intérieure qui a reçu l'appel, la *shraddhâ* restera ferme et résistera à toutes les tentatives qui voudraient l'abattre ou la détruire. Non pas que les doutes de l'intellect ne viendront pas à l'assaut, que le cœur ne vacillera pas, que le désir du mental-vital, désappointé, ne retombera pas épuisé au bord du chemin. Tout cela est presque inévitable parfois — souvent peut-être, surtout pour nous, fils d'un âge d'intellectualité, de scepticisme et de négation matérialiste de la vérité spirituelle, un âge qui n'a pas encore secoué les nuages qu'il a peints sur la face

du soleil d'une réalité plus vaste et qui résiste encore à la lumière de l'intuition spirituelle et de l'expérience profonde. Très probablement, ces obscurcissements pénibles seront nombreux ; les Rishis védiques eux-mêmes, si souvent, se sont plaints de ces "longs exils de la lumière" ; et ces obscurcissements peuvent être si épais, la nuit de l'âme si noire, que la foi peut sembler nous avoir totalement quittés. Mais tout du long, l'esprit au-dedans garde son emprise invisible, et l'âme reviendra avec une force nouvelle à sa certitude qui était seulement éclipsée mais non éteinte, car, éteinte, elle ne peut l'être une fois que le moi intérieur a connu cela et pris sa résolution [samkalpa, vyavasâya]. Tout du long, le Divin tient notre main, et s'il semble nous laisser chuter, c'est seulement pour nous soulever plus haut. L'expérience de ces retours sauveurs, nous l'aurons si souvent que les démentis du doute deviendront finalement impossibles et, une fois le fondement d'égalité solidement établi ou, plus encore, quand le soleil de la gnose se sera levé, même le doute disparaîtra, parce que sa cause et son utilité auront cessé.

En outre, ce n'est pas seulement la foi en les principes fondamentaux, dans les idées et la voie du yoga, qui est nécessaire, mais, jour après jour, une foi pratique en notre propre pouvoir de réalisation, en les pas que nous avons accomplis sur le chemin, en les expériences spirituelles qui viennent à nous, en les intuitions, les mouvements qui guident la volonté et l'impulsion, en les intensités émues du cœur et les aspirations, en les accomplissements de la vie qui viennent aider, entourer et marquer les étapes de l'élargissement de la nature, stimuler ou jalonner les degrés de l'évolution de l'âme. Aussi, il faut toujours se souvenir que nous partons de l'imperfection et de l'ignorance, et que nous sommes en route vers la lumière et la perfection ; par conséquent, la foi en nous doit être libre de tout attachement aux formes de notre effort et aux étapes successives de notre réalisation. Non seulement il y aura bien des choses en nous qui seront fortement soulevées afin d'être extirpées et rejetées, une bataille des pouvoirs de l'ignorance et de la nature inférieure contre les pouvoirs supérieurs qui doivent les remplacer, mais il y aura aussi des expériences, des états de pensée et de sentiment, des formes de réalisation — utiles et acceptables en cours de route, et qui peuvent nous apparaître, sur le moment, comme des sommets spirituels —, mais qui, plus tard, nous nous en apercevrons, sont des étapes de transition à dépasser ; alors la foi pratique qui les avait soutenus doit être retirée en faveur de formes plus larges, ou de réalisations et d'expériences plus pleines, plus vastes, qui prendront leur place ou en lesquelles ils seront

intégrés et complétés dans une transformation enrichissante. Pour le chercheur du yoga intégral, il ne peut pas y avoir d'attachement aux lieux de repos en route ni aux demeures à mi-chemin ; il ne peut pas être satisfait tant qu'il n'aura pas établi totalement les grandes bases durables de sa perfection et débouché sur les infinitudes larges et libres — et même alors, il doit constamment se remplir d'expériences nouvelles de l'Infini. Son progrès est une ascension de niveau en niveau et chaque hauteur nouvelle s'ouvre sur d'autres perspectives, d'autres révélations de tout ce qui reste encore à accomplir, *bhoûri kartwam,* jusqu'au jour où la Shakti divine, enfin, prendra en main toute notre entreprise et le chercheur n'aura plus, alors, qu'à adhérer et à participer joyeusement à Ses œuvres lumineuses dans une union consentante. Ce qui le soutiendra tout au long de ces changements, ces luttes, ces transformations — qui autrement peuvent être décourageantes, déconcertantes, car l'intellect, la vie et les émotions veulent toujours s'emparer trop vite du but, se fixer à des certitudes prématurées, et se laissent volontiers aller à l'affliction ou au rechignement quand ils sont forcés d'abandonner ce sur quoi ils se reposaient —, c'est une foi solide en la Shakti qui travaille et une confiance en la direction du Maître du Yoga dont la sagesse n'est pas pressée et dont chaque pas, en dépit de toutes les perplexités du mental, est assuré, juste, ferme, parce que chacun se fonde sur une parfaite compréhension des transactions avec les nécessités de notre nature.

Le progrès du yoga est semblable à un lent cheminement qui part de l'ignorance mentale et passe par des formations imparfaites pour aboutir à un fondement de connaissance parfait et à une connaissance grandissante ; dans ses parties plus positivement satisfaisantes, c'est un mouvement qui va d'une lumière à une autre lumière plus vaste, et il ne peut cesser jusqu'à ce que nous arrivions à la suprême lumière de la connaissance supramentale. Les mouvements du progrès mental sont nécessairement mélangés à une proportion d'erreur plus ou moins grande, mais nous ne devons pas permettre à notre foi d'être déconcertée par la découverte de ces erreurs, ni imaginer que notre foi première en l'âme n'est plus valable sous prétexte que les croyances intellectuelles qui nous avaient aidés étaient trop hâtives et trop tranchantes. L'intellect humain a trop peur de l'erreur, justement parce qu'il est trop attaché à un sentiment prématuré de certitude et que son ardeur est trop empressée d'arriver au sommet absolu de ce qu'il croyait avoir saisi de la connaissance. Plus notre expérience de nous-même grandit, plus nous nous apercevons que même nos erreurs étaient des mouvements nécessaires ; qu'elles apportaient

avec elles et déposaient leur sédiment de vérité ou leur suggestion de vérité, et qu'elles avaient aidé à la découverte ou prêté leur appui à un effort nécessaire, et que les certitudes qu'il nous faut abandonner maintenant avaient tout de même leur validité temporaire dans le progrès de notre connaissance. L'intellect ne peut pas être un guide suffisant dans la recherche de la vérité et de la réalisation spirituelles, et, pourtant, il doit être utilisé dans le mouvement intégral de notre nature. Par conséquent, même si nous devons rejeter les doutes paralysants ou le scepticisme purement intellectuel, l'intelligence chercheuse doit néanmoins s'entraîner à une large remise en question, à une rectitude intellectuelle qui ne se satisfait point des demi-vérités, des mélanges d'erreurs ou d'approximations et, surtout, plus positivement et plus utilement, elle doit être toujours prête à aller de l'avant et à passer des vérités déjà acquises ou acceptées à des vérités rectificatives plus vastes, plus complètes, plus transcendantes, que tout d'abord elle avait été incapable d'accepter, ou peut-être même peu encline à envisager. Une foi pratique de l'intellect est indispensable — non pas une croyance superstitieuse, dogmatique, limitative, qui s'accroche à chaque support et à chaque formule temporaires, mais un large assentiment aux suggestions successives et aux étapes progressives de la Shakti : une foi fixée sur les réalités et qui s'avance des réalités moindres vers des réalités plus complètes, prête à jeter bas tous les échafaudages pour retenir seulement la vaste structure qui grandit.

Une *shraddhâ* constante, une foi, un consentement constants du cœur et de la vie sont également indispensables. Mais tant que nous sommes dans la nature inférieure, le consentement du cœur est teinté d'émotions mentales, et les mouvements de la vie s'accompagnent d'un sillage de désirs troublants et de tensions ; or, les émotions mentales et le désir amènent la confusion, ils altèrent plus ou moins grossièrement ou subtilement la vérité et la déforment, et, toujours, ils apportent quelque limitation ou imperfection dans la réalisation que le cœur et la vie peuvent avoir de la vérité. Le cœur aussi, quand il est dérangé dans ses attachements et ses certitudes, troublé par des déconvenues ou des échecs, convaincu d'erreur, ou lorsqu'il s'est engagé dans la lutte qui l'enjoint à dépasser ses positions assurées, il a ses traînardises, ses lassitudes, ses chagrins, ses révoltes, ses résistances qui entravent le progrès. Il doit apprendre à avoir une foi plus large et plus sûre et, au lieu de répondre par des réactions mentales, donner une acceptation spirituelle calme ou vibrante aux manières et aux mesures de la Shakti — une acceptation qui, en fait, est l'assentiment d'un

Ananda de plus en plus profond à tous les mouvements nécessaires, un empressement à quitter les vieilles amarres pour avancer toujours plus loin vers la félicité d'une perfection supérieure. Le mental-vital doit donner son assentiment aux impulsions, aux activités et aux mobiles successifs de la vie qui lui sont imposés par le pouvoir-guide comme des aides ou des terrains de développement de la nature ; il doit donner son assentiment aussi aux mouvements successifs du yoga intérieur, mais il ne doit avoir nul attachement et ne demander nulle part de halte ; toujours, il doit être prêt à quitter les vieilles urgences et à accepter, avec le même assentiment complet, des activités et des mouvements nouveaux plus élevés ; et il doit apprendre à remplacer le désir par un vaste Ânanda clair dans toutes les expériences et dans toutes les actions. Comme la foi de l'intelligence, la foi du cœur et la foi du mental-vital doivent être capables de se rectifier, s'élargir et se transformer constamment.

Essentiellement, cette foi est la *shraddhâ* secrète de l'âme ; elle émerge de plus en plus à la surface et s'affermit, s'entretient, s'accroît avec la solidité et la certitude grandissantes de l'expérience spirituelle. Ici aussi, cette foi en nous doit être sans attachement ; elle doit se mettre à la disposition de la Vérité et être prête à changer, à élargir sa compréhension des expériences spirituelles, à corriger les idées erronnées ou à demi vraies qu'elle pouvait avoir et à recevoir des interprétations plus illuminatrices, à remplacer les intuitions insuffisantes par des intuitions plus suffisantes et à refondre en des combinaisons plus satisfaisantes des expériences qui, sur le moment, avaient semblé définitives et satisfaisantes, en les combinant d'une façon plus satisfaisante à des expériences nouvelles, des largeurs et des transcendances plus vastes. Dans le domaine psychique surtout et les autres domaines intermédiaires, les possibilités d'erreurs fourvoyantes et souvent captivantes sont considérables ; c'est ici que même une certaine somme de scepticisme positif a son utilité, et, en tout cas, une grande précaution et une rectitude intellectuelle scrupuleuse, mais non le scepticisme du mental ordinaire qui équivaut à une négation paralysante. Dans le yoga intégral, les expériences psychiques (surtout celles qui s'associent à ce qu'on appelle souvent "occultisme" et qui tiennent du miraculeux) doivent être complètement subordonnées à la vérité spirituelle et s'en remettre à elle pour être interprétées, illuminées, autorisées. Mais même dans le domaine purement spirituel, il existe des expériences partielles et, bien qu'attrayantes, elles n'acquièrent leur validité et leur signification complètes ou leur application correcte que quand nous parvenons à une expérience plus totale. Et il existe

d'autres expériences, qui en elles-mêmes sont tout à fait valables, complètes, absolues, mais qui, si nous nous y enfermons, empêchent d'autres aspects de la vérité spirituelle de se manifester et, ainsi, tronquent l'intégralité du yoga. Par exemple, la profonde quiétude absorbante de la paix impersonnelle qui survient avec l'immobilisation du mental est une expérience complète et absolue en soi, mais si nous en restons là, elle fermera la porte à son compagnon absolu (non moins grand, non moins nécessaire, non moins vrai) de la béatitude de l'action divine. Ici aussi, notre foi doit être un acquiescement à recevoir toutes les expériences spirituelles, mais avec une large ouverture, un empressement à vouloir toujours plus de lumière et de vérité, une absence de tout attachement limitateur et sans jamais s'accrocher aux formes qui pourraient entraver la marche en avant de la Shakti vers l'intégralité de l'être, de la conscience, de la connaissance, de l'action et du pouvoir spirituels et vers la totalité de l'Ananda unique et innombrable.

La foi que l'on demande de nous, non seulement dans son principe général mais dans son application constante et détaillée, équivaut à un vaste assentiment, toujours plus grand, toujours plus pur, plus complet, plus fort, de l'être tout entier et de toutes ses parties à la présence et à la direction de Dieu et de la Shakti. Mais la foi en la Shakti, tant que nous ne sommes pas conscients de sa présence et remplis par elle, doit nécessairement être précédée, ou du moins accompagnée, d'une solide foi virile en notre propre volonté et en notre propre énergie spirituelle, en notre propre pouvoir d'avancer victorieusement vers l'unité, vers la liberté et la perfection. La foi de l'homme en lui-même, en ses idées, ses pouvoirs, lui est donnée afin qu'il puisse œuvrer et créer, s'élever à des hauteurs plus grandes, et finalement, au bout du chemin, apporter sa force comme une noble offrande sur l'autel de l'Esprit. Cet esprit ne sera pas conquis par le faible, dit l'Écriture, *nâyam âtmâ balahînéna labhyah.* Chaque manque de confiance en soi paralysant doit être repoussé, chaque doute en notre pouvoir d'accomplir, car c'est un faux acquiescement à l'impuissance, c'est une imagination de faiblesse et une négation de la toute-puissance de l'esprit. Une incapacité actuelle, si lourde semble son poids, est seulement une épreuve de la foi et une difficulté temporaire ; céder à un sentiment d'incapacité est un non-sens pour le chercheur du yoga intégral, puisque son but est le développement d'une perfection qui est déjà là, latente en son être — car l'homme porte en lui-même, dans son propre esprit, la semence de la vie divine, et, par conséquent, la possibilité de succès est contenue et impliquée dans l'effort même, et la victoire

assurée parce que, derrière, se trouvent l'appel et la direction d'un pouvoir omnipotent. Mais en même temps, cette foi en nous-mêmes doit être purifiée de toute trace d'égoïsme râdjasique et de tout orgueil spirituel. Le sâdhak doit se rappeler, autant que possible, que sa force n'est pas la sienne au sens égoïste, mais celle de la Shakti divine universelle, et que tout égoïsme dans l'usage qu'il fait de la Shakti est nécessairement une cause de limitation et finalement un obstacle. Le pouvoir de la Shakti divine universelle derrière notre aspiration est illimité, et, si nous y faisons appel comme il faut, il ne peut manquer de se déverser en nous et de faire disparaître toute incapacité et tout obstacle, tôt ou tard ; car, bien que le temps et la durée de nos luttes dépendent au début (comme un instrument et partiellement) de la force de notre foi et de notre effort, ils sont pourtant, en fin de compte, entre les mains de la sage détermination de l'Esprit secret qui seul est le Maître du yoga : l'Ishwara.

La foi en la Shakti divine doit être toujours l'appui secret de notre force, et quand Elle se manifeste, cette foi doit être sans réserve et devenir complète. Rien ne lui est impossible, car Elle est le Pouvoir conscient, la Divinité universelle qui crée toute chose de toute éternité : Elle est armée de l'omnipotence de l'Esprit. Toute connaissance, toute force, tous les triomphes et les victoires, toutes les habiletés et les œuvres sont entre ses mains, et ses mains sont pleines des trésors de l'Esprit, emplies de toutes les perfections, toutes les siddhi. Elle est Mahéshwarî, la déesse de la connaissance suprême, et Elle nous apporte sa vision de toutes les sortes de vérité, les immensités de la vérité, la rectitude de sa volonté spirituelle, le calme et la passion de son ampleur supramentale, la félicité de son illumination ; Elle est Mahâkâlî, la déesse de la force suprême : avec Elle, se trouvent toutes les puissances, toutes les vigueurs spirituelles, les austérités des plus sévères tapas et la rapidité dans la bataille, la victoire et le rire (*attahâsya*) qui se fait un jeu de la défaite, de 1a mort et des pouvoirs de l'ignorance ; Elle est Mahâlakshmî, la déesse de l'amour et de la félicité suprêmes : ses dons sont la grâce de l'esprit, le charme et la beauté de l'Ananda, la protection et toutes les bénédictions divines et humaines ; Elle est Mahâsaraswatî, la déesse de l'habileté divine et des œuvres de l'Esprit : avec Elle, est le yoga qui est l'habileté dans les œuvres, *yogah karmasou kaushalam,* les utilités pratiques de la connaissance divine, l'application de l'esprit à la vie et le bonheur des harmonies spirituelles. Et en chacun de ses pouvoirs, chacune de ses formes, Elle recèle le sens suprême des maîtrises de l'Ishwarî éternelle, l'aptitude rapide et divine aux activités de toutes sortes que l'instrument peut

être appelé à entreprendre, l'unité, la sympathie qui partage, la libre identité avec toutes les énergies dans tous les êtres et, par suite, l'harmonie spontanée, fructueuse, avec la volonté divine dans l'univers. Le sentiment intime de sa présence et de ses pouvoirs, l'heureux acquiescement de tout l'être à ses œuvres en nous et autour de nous, telle est l'ultime perfection de la foi en la Shakti.

Mais, derrière Elle, se trouve l'Ishwara ; or, la foi en l'Ishwara est l'élément le plus central de la *shraddhâ* du yoga intégral. Nous devons avoir cette foi (une foi qu'il faut pousser à la perfection) que toutes choses sont l'œuvre d'une connaissance et d'une sagesse suprêmes dans les conditions de l'univers, que rien de ce qui se fait en nous ou autour de nous n'est en vain et sans sa place assignée ou son sens juste, que tout est possible quand l'Ishwara, notre Moi et Esprit suprême, entreprend l'action, et que tout ce qui a été fait avant et tout ce qu'il fera dans l'avenir faisait partie et fera partie de sa direction prévoyante, infaillible, et visait à la fructification de notre yoga, de notre perfection et du travail de notre vie. Plus la connaissance supérieure s'ouvrira, plus cette foi se trouvera justifiée ; nous commencerons à voir les grandes et petites significations qui avaient échappé à notre mentalité limitée : la foi se changera en connaissance. Alors, sans aucun doute possible, nous verrons que tout ce qui arrive fait partie de l'œuvre de l'unique volonté, et que cette volonté était aussi une sagesse, car elle façonne sans cesse la marche exacte du moi et de la nature dans la vie. L'état suprême de l'acquiescement, la *shraddhâ* de l'être sera parfaite,, quand nous sentirons la présence de l'Ishwara, percevrons que toute notre existence, toute notre conscience, notre pensée, notre volonté, notre action, sont entre ses mains et qu'en toutes choses nous consentirons avec toutes les parties de notre être et de notre nature à la volonté directe et immanente de l'Esprit qui nous habite. Cette perfection suprême de la *shraddhâ* sera aussi la porte d'entrée et le fondement parfait de l'énergie divine : quand la shraddhâ sera complète, elle sera la base de la croissance, de la manifestation et des œuvres de la lumineuse Shakti supramentale.

Chapitre 19

La Nature du Supramental

L'objet du yoga est de faire passer l'être humain de la conscience mentale ordinaire asservie à l'autorité de la Nature vitale et matérielle et complètement limitée par la naissance, la mort, le temps, les besoins et les désirs du mental, de la vie et du corps, à la conscience de l'esprit, libre en son moi, qui utilise les circonstances du mental, de la vie et du corps comme un cadre de l'esprit, accepté ou choisi et façonné par lui, et qui s'en sert en toute liberté de connaissance, en toute liberté de volonté et de pouvoir d'être, et en toute liberté de félicité d'être. Telle est la différence essentielle entre le mental mortel ordinaire en lequel nous vivons et la conscience spirituelle de notre être divin et immortel, suprême aboutissement du yoga. C'est une conversion radicale, aussi considérable — et même plus considérable, nous le supposons — que dut l'être le changement effectué par la Nature évolutive dans sa transition de l'animal vital à la conscience humaine entièrement mentalisée. L'animal possède un mental-vital conscient qui recèle les rudiments de "quelque chose" de plus haut, mais ce n'est qu'une première lueur, un grossier indice d'une intelligence qui, dans l'homme, devient la splendeur de la compréhension, de la volonté, des émotions, de la sensibilité et de la raison mentales. L'homme, de même, parvenu aux hauteurs du mental et approfondi par les intensités mentales, devient conscient de "quelque chose" de vaste et de divin en lui-même vers quoi tend tout ce mouvement, quelque chose qu'il *est* potentiellement mais qu'il n'est pas encore devenu, et il cherche, il dirige les pouvoirs de son mental — son pouvoir de connaissance, son pouvoir de volonté, son pouvoir d'émotion et de sensibilité —, vers cela, afin de saisir et d'embrasser tout ce que cela peut être, de le devenir, d'exister pleinement en cette conscience plus vaste, en cette félicité plus grande, en cet être plus grand, en ce suprême pouvoir de devenir. Mais ce qu'il saisit de cet état supérieur en son mental normal n'est qu'une suggestion voilée, une première lueur, un grossier indice de la splendeur, de la

lumière, de la gloire et de la divinité de l'esprit qui est en lui. Il faut que toutes les parties de son être se transforment complètement et deviennent un moule et un instrument de la conscience spirituelle avant que l'homme puisse rendre tout à fait réel, constant et présent en lui, ce quelque chose de plus vaste qu'il est capable d'être, et avant de pouvoir vivre entièrement en ce qui, pour l'instant, pour lui, est au mieux une lumineuse aspiration. Il doit chercher à façonner une conscience plus vaste, divine, et passer en elle entièrement par un yoga intégral.

Le yoga de la perfection qu'il faut pour effectuer ce changement, pour autant que nous l'ayons vu jusqu'à présent, a consisté en une purification préparatoire de la nature mentale, vitale et physique, en une libération des nœuds de la Prakriti inférieure et, par suite, en un remplacement de l'état égoïste sans cesse soumis à l'action ignorante et troublée de l'âme de désir, par une vaste et lumineuse égalité statique qui tranquillise la raison, le mental émotif, le mental-vital et la nature physique, et nous apporte la paix et la liberté de l'esprit ; puis il faut remplacer dynamiquement l'action de la Prakriti inférieure par l'action de la Shakti divine, suprême et universelle, sous la direction de l'Ishwara — et pour que cette action puisse opérer intégralement, elle doit être précédée de la perfection des instruments naturels. Toutes ces réalisations réunies, bien qu'elles ne constituent pas encore la totalité du yoga, représentent déjà une conscience bien plus grande que notre conscience normale actuelle, une conscience fondamentalement spirituelle et mue par une lumière plus grande, par un pouvoir plus grand, une félicité plus grande, et l'on pourrait aisément s'arrêter là, satisfait de tant d'accomplissements et estimant que tout ce qui était nécessaire à la transformation divine est fait.

Cependant, à mesure que la lumière grandit, une question capitale surgit : par quel intermédiaire la Shakti divine va-t-elle agir dans l'être humain? Sera-ce toujours par le seul mental et sur le plan mental, ou au sein d'une formule supramentale plus vaste qui sera plus propice à une action divine et qui absorbera et remplacera les fonctions mentales? Si le mental doit rester toujours l'instrument, nous serons sans doute conscients d'un Pouvoir plus divin qui met en mouvement et conduit toute notre action humaine intérieure et extérieure, mais ce Pouvoir sera obligé de formuler sa connaissance, sa volonté, son ânanda et toutes ses autres potentialités, par des représentations mentales, c'est-à-dire en les traduisant dans un genre de fonctionnement inférieur qui ne sera pas l'opération suprême, inhérente à la conscience divine et à sa Shakti. Le mental spiritualisé, purifié, libéré et perfectionné dans le cadre de ses limites,

peut parvenir aussi près que possible d'une traduction mentale fidèle, mais nous nous apercevrons finalement que sa fidélité est seulement relative et sa perfection imparfaite. De par sa nature même, le mental est incapable de traduire avec une exactitude tout à fait exacte la connaissance, la volonté et l'ânanda divins, il ne peut pas agir avec leur totalité unifiée, parce que c'est un instrument qui est fait pour manipuler les divisions du fini en se fondant sur la division, un instrument secondaire par conséquent et une sorte de délégué aux fins du mouvement inférieur dans lequel nous vivons. Le mental peut refléter l'Infini, il peut se dissoudre en lui, il peut vivre en lui dans une vaste passivité, il peut recevoir ses suggestions et les mettre en oeuvre à sa manière — une manière toujours fragmentaire, dérivée, sujette à une déformation plus ou moins grande —, mais il ne peut pas être lui-même l'instrument direct et parfait de l'Esprit infini opérant en sa connaissance originelle. La Volonté et la Sagesse divines qui organisent l'action de la conscience infinie et déterminent toutes choses selon la vérité de l'esprit et la loi de sa manifestation ne sont pas mentales, mais supramentales, et même en leurs formulations les plus proches du mental, elles sont, par leur lumière et leur pouvoir, aussi loin au-dessus de la conscience mentale que la conscience mentale de l'homme est au-dessus du mental-vital de la création inférieure. La question est de savoir jusqu'où l'être humain perfectionné peut s'élever au-dessus du mental, jusqu'où il peut entrer dans une certaine sorte de fusion unifiante avec le Supramental et bâtir en lui-même un niveau Supramental, une gnose achevée, dont la forme et le pouvoir permettront à la Shakti divine d'opérer directement — non plus à travers une traduction mentale mais organiquement, avec sa nature supramentale.

Un sujet si éloigné des sentiers ordinaires de notre pensée et de notre expérience requiert tout d'abord d'établir ce qu'est la gnose universelle ou le Supramental divin : comment se traduit-il dans le mouvement actuel de l'univers et quelles sont ses relations avec la psychologie actuelle de l'être humain? Il nous apparaîtra tout de suite que le Supramental, bien que suprarationnel pour notre intelligence et même si ses œuvres sont occultes pour notre perception, n'a rien d'irrationnellement mystique ; au contraire, son existence et son émergence sont une nécessité logique de la nature de l'existence — pourvu, bien entendu, que nous reconnaissions toujours que la réalité fondamentale n'est pas uniquement la matière ou le mental, mais l'esprit, et que sa présence universelle est partout. Toutes choses sont une manifestation de l'esprit infini et tirées de son être ou de sa conscience par le pouvoir propre

de réalisation, de détermination et d'accomplissement de cette conscience. L'Infini, pouvons-nous dire, organise par le pouvoir de sa propre connaissance la loi de la manifestation de son être dans l'univers, et non seulement dans cet univers matériel présent à nos sens, mais dans tout ce qui existe derrière, sur tous les plans de l'existence. Tout est organisé par lui, non par quelque contrainte inconsciente ni par une fantaisie ou un caprice mental, mais en sa liberté spirituelle infinie, conformément à la vérité essentielle de son être, à ses potentialités infinies et à sa volonté de se façonner lui-même à partir de ces potentialités — la loi de cette vérité essentielle est la nécessité ou le déterminisme qui contraint les choses créées à agir et à évoluer chacune selon sa nature propre. L'Intelligence (pour lui donner un nom inadéquat), le Logos qui organise ainsi sa propre manifestation, est évidemment infiniment plus vaste, plus étendu en connaissance, plus irrésistible en pouvoir, et plus immense non seulement en la félicité de son existence essentielle mais en la félicité de son être actif et de ses œuvres, que l'intelligence mentale qui, pour nous, est le suprême degré atteint et l'expression de conscience la plus élevée. C'est à cette Intelligence — infinie en soi mais qui organise librement et détermine organiquement sa propre création et ses œuvres — que nous donnerons, pour notre propos actuel, le nom de Supramental divin ou gnose.

La nature fondamentale de ce Supramental est ainsi faite que toute sa connaissance est originairement une connaissance par identité et par unité ; même quand, en apparence, il crée d'innombrables divisions en lui-même et des modifications différenciatrices, toute la connaissance qui préside à ses œuvres, et même à ces divisions, est fondée, soutenue, éclairée et guidée par cette connaissance parfaite par identité et par unité. L'Esprit est un partout et il sait que toutes choses sont lui-même et en lui-même ; il les voit de cette façon et, par conséquent, il les connaît intimement et complètement en leur réalité autant qu'en leur apparence, en leur vérité, en leur loi — il connaît l'esprit, la forme et le sens entiers de leur nature et de leur fonctionnement. Même quand il voit une chose en tant qu'objet de connaissance, il la voit comme lui-même et en lui-même, et non comme quelque chose d'autre que lui-même et séparé de lui dont il ignorerait tout d'abord la nature, la constitution et le fonctionnement et qu'il devrait donc apprendre à connaître, de même que le mental est tout d'abord ignorant de son objet et doit apprendre à le connaître, car le mental est séparé de son objet et le regarde, le sent, le rencontre, comme quelque chose d'autre que lui-même et d'extérieur à son être. Même notre perception mentale de notre

propre existence subjective et de ses mouvements n'est pas analogue à cette identité et à cette connaissance de soi (bien qu'elle puisse les annoncer), parce qu'elle voit uniquement des représentations mentales de notre être et non le fond ni le tout ; seul nous apparaît un mouvement partiel, dérivé, superficiel de notre moi, tandis que la plus vaste partie — celle qui détermine secrètement notre existence — est occulte pour notre mentalité. Contrairement à l'être mental, l'Esprit Supramental a la connaissance réelle — parce que profonde et totale — de lui-même et de tout son univers et de toutes choses qui sont ses créations et des représentations de lui-même dans l'univers.

La deuxième caractéristique du suprême Supramental est sa connaissance réelle, parce que totale. Et tout d'abord, il a une vision transcendante : il voit l'univers non seulement en termes universels, mais dans sa relation exacte avec la réalité suprême et éternelle d'où il procède et dont il est une expression. Il connaît l'esprit, la vérité et tout le sens de l'expression universelle, parce qu'il connaît toute l'essence, toute la réalité infinie et toutes les potentialités qui découlent constamment de Cela que l'univers exprime en partie. Il connaît exactement le relatif, parce qu'il connaît l'Absolu et tous ses absolus auxquels ces relatifs se réfèrent et dont ils sont des figurations partielles, amoindries ou dissimulées. Ensuite, il est universel et voit tout ce qui est individuel en fonction de l'universel autant qu'à son niveau individuel particulier, et il embrasse toutes ces figurations individuelles dans leur relation exacte et complète avec l'univers. Enfin, relativement aux individualités prises séparément, il est total dans sa vision, parce qu'il connaît chacune en son essence profonde dont tout le reste n'est qu'une résultante, en sa totalité qui est sa représentation complète, et en ses diverses parties — avec toutes leurs connexions et leurs dépendances — autant qu'en sa connexion avec les autres choses et avec tout ce dont dépend cette individualité, et son articulation avec le réseau total des choses implicites ou explicites dans l'univers.

Par contre, le mental est limité et incapable sur tous ces points. Le mental ne peut pas parvenir à l'identité avec l'Absolu, même quand il en conçoit l'idée par quelque extrapolation de l'intellect ; il peut seulement y disparaître dans un évanouissement ou une extinction ; il peut seulement avoir une sorte de sentiment ou d'aperçu de certains absolus, qu'il traduit sous une forme relative, par une idée mentale. Il ne peut pas saisir l'universel ; il parvient seulement à s'en faire quelque idée par une extension de l'individuel ou en combinant des éléments apparemment séparés ; ainsi, il voit l'universel comme un vague infini,

ou comme un indéterminé, ou comme une immensité semi-définie, ou seulement dans quelque schéma extérieur ou quelque fabrication imagée. L'être et le mouvement indivisibles de l'universel, c'est-à-dire sa vérité réelle, échappent à la perception du mental, parce que le mental les conçoit analytiquement en prenant ses propres divisions pour unité, et synthétiquement en combinant ces unités, mais il ne peut pas saisir l'unité essentielle ni penser complètement selon ses termes, bien qu'il puisse arriver à cette idée et en déduire certaines conséquences secondaires. Il ne peut même pas, non plus, connaître vraiment ni totalement les choses individuelles et apparemment séparées, parce qu'il procède de la même manière, en analysant les parties, les éléments constitutifs, les propriétés, et en les combinant pour échafauder quelque schéma qui est seulement l'image extérieure de l'objet. Il peut avoir un aperçu de la vérité essentielle et profonde de son objet, mais il ne peut pas vivre constamment et lumineusement dans cette connaissance essentielle ni agir du dedans de l'objet au dehors sur le reste, de sorte que les circonstances extérieures apparaissent dans leur réalité et leur signification intimes comme le résultat, l'expression, la forme et l'opération inévitables de ce "quelque chose" de spirituel qui est la réalité de l'objet. Toutes ces réalités échappent au mental ; il peut seulement s'efforcer de les représenter, tandis qu'elles sont inhérentes et naturelles à la connaissance supramentale.

La troisième caractéristique du Supramental découle de cette différence et nous amène à la distinction pratique entre les deux genres de connaissance. Le Supramental est directement conscient de la vérité : c'est un pouvoir divin de connaissance immédiate, inhérente et spontanée, une Idée qui contient lumineusement toutes les réalités et ne dépend pas des indices ni des chaînons logiques ou autres qui procèdent du connu à l'inconnu comme il en est du mental qui est un pouvoir de l'Ignorance. Le Supramental contient toute sa connaissance en lui-même ; en sa sagesse divine la plus haute, il est en possession éternelle de toute la vérité, et même en ses formes inférieures, limitées ou individualisées, il n'a qu'à tirer de lui-même la vérité latente ; c'est cette perception que les anciens penseurs tentèrent d'exprimer lorsqu'ils disaient qu'en son origine et sa nature véritables, tout savoir est seulement la mémoire d'une connaissance existant à l'intérieur. Le Supramental est éternellement et à tous les niveaux conscient de la vérité ; il règne même secrètement dans l'être mental et dans l'être matériel : il embrasse et connaît les phénomènes de l'ignorance mentale, même les plus obscurs ; il comprend, gouverne ses

processus, il est derrière eux, parce que tout, dans le mental, dérive du Supramental — nécessairement, puisque toute chose dérive de l'esprit. Tout ce qui est mental est simplement une image partielle, amoindrie, recouverte, ou à demi recouverte, de la vérité supramentale, une déformation ou une figuration dérivée et imparfaite de sa connaissance supérieure. Le mental part de l'ignorance et s'achemine vers la connaissance. Pratiquement, dans l'univers matériel, il sort d'une inconscience première universelle qui, en fait, est une involution de la toute-conscience de l'esprit dans sa propre force d'action absorbée et oublieuse d'elle-même, et, de ce fait, il semble appartenir à un processus évolutif : d'abord un sentiment vital qui tâtonne vers la sensation manifeste, puis l'émergence d'un mental-vital capable de sensation, enfin le développement évolutif d'un mental d'émotion et de désir, d'une volonté consciente, d'une intelligence grandissante. Et chaque étape marque l'émergence d'un pouvoir plus grand, d'un pouvoir recouvert du Supramental, ou de l'esprit secret.

Le mental de l'homme, parce qu'il est capable de réflexion et d'une recherche coordonnée, capable de se comprendre lui-même et de comprendre ses racines et son milieu, parvient à la vérité, mais sur un fond d'ignorance originelle, et cette vérité est constamment affligée d'un brouillard ambiant d'incertitude et d'erreur. Ses certitudes sont relatives et, pour une grande part, des assurances précaires, ou seulement les certitudes fragmentairement sûres d'une expérience imparfaite et incomplète, une expérience non essentielle. Il fait découverte sur découverte, reçoit idée sur idée, ajoute une expérience à l'autre et une expérimentation à l'autre — non sans perdre, rejeter, oublier bien des choses en route, qu'il doit retrouver ensuite —, puis il cherche à établir un rapport entre tout ce qu'il connaît et il fixe des chaînons logiques ou autres, des séries de principes avec leurs conséquences, leur généralisation, leur application et, armé de tous ses expédients, il fabrique une structure où il peut vivre mentalement, se mouvoir et agir, jouir et œuvrer. Cette connaissance mentale est toujours d'une étendue limitée ; mais non content de cela, le mental dresse aussi d'autres barrières volontaires, et, par l'artifice des opinions mentales, admet certaines parties ou certains côtés de la vérité en excluant tout le reste, parce que s'il laissait entrer et jouer librement toutes les idées, s'il tolérait les infinités de la vérité, il se perdrait dans une variété irréconciliable, une immensité indéterminée, et il serait incapable d'agir et de passer aux conséquences pratiques ou à une création effective. Et même quand le savoir mental est aussi

large et aussi complet que possible, c'est encore une connaissance indirecte ; il ne connaît pas la chose en soi : il connaît ses formes, un système de représentations, une combinaison de signes — sauf dans certains mouvements quand, en fait, il se dépasse lui-même et passe de l'idée mentale à l'identité spirituelle ; mais là, il trouve extrêmement difficile d'aller au-delà de quelques rares réalisations spirituelles isolées et intenses, ou de tirer les conséquences pratiques correctes de ces rares identités de connaissance, et de les concrétiser, de les organiser correctement. Un pouvoir plus vaste que la raison est nécessaire pour comprendre spirituellement et mettre en œuvre cette connaissance profonde.

Seul le Supramental en est capable, parce qu'il est intime avec l'Infini. Le Supramental voit directement l'esprit et l'essence, la façade et le corps, le résultat et le fonctionnement, les principes et les conséquences de la vérité, et il les voit comme un tout indivisible ; par conséquent, il peut mettre en œuvre les résultats pratiques avec le pouvoir de la connaissance essentielle, organiser les variations de l'esprit à la lumière de ses identités, et ses apparentes divisions dans la vérité de son unité. Le Supramental connaît sa propre vérité et il en est le créateur ; le mental de l'homme connaît et crée seulement dans le clair-obscur ou l'obscure clarté d'un mélange de vérité et d'erreur, et ce qu'il crée aussi, il le dérive de quelque chose de plus grand que lui-même, d'au-delà de lui-même, en l'altérant, le transposant, l'amoindrissant. L'homme vit dans une conscience mentale située entre un vaste subconscient — qui est une inconscience obscure pour sa vision — et un supraconscient encore plus vaste qu'il incline à prendre pour une autre inconscience, mais lumineuse, parce que son idée de conscience se limite au moyen terme de ses propres sensations mentales et de son intelligence. C'est dans cette supraconscience lumineuse que se trouvent les étendues du Supramental et de l'esprit.

En outre, parce qu'il agit et crée en même temps qu'il connaît, le Supramental est non seulement une conscience-de-vérité directe, mais une volonté-de-vérité directe, illuminée, spontanée. Dans la volonté de l'esprit, connaisseur de lui-même, il n'existe pas et ne peut exister aucune contradiction, aucune division ni différence entre sa volonté et sa connaissance. La volonté spirituelle est le *tapas* ou la force illuminée de l'être conscient de l'esprit qui exécute infailliblement ce qui est au-dedans de lui-même, et c'est cette opération infaillible des choses agissant selon leur propre nature, d'une énergie produisant des résultats et des événements conformément à la force qui est en

elle, d'une action portant le fruit et les événements contenus en son propre genre et dans son intention, que nous appelons de noms divers : la loi de la Nature, le Karma, le Déterminisme, la Fatalité — selon ses aspects différents. Pour le mental, tout cela est l'opération d'un pouvoir qui est extérieur à lui-même ou au-dessus de lui et qui l'entraîne ; son intervention se limite à un effort personnel contributif qui tantôt aboutit et réussit, tantôt échoue ou trébuche, et, même lorsqu'il réussit, qui est largement dominé par des dénouements différents de ses intentions, ou en tout cas plus grands et d'une portée plus vaste que les siennes. La volonté de l'homme œuvre dans l'ignorance et se sert d'une lumière partielle, et le plus souvent papillotante, qui trompe autant qu'elle éclaire. Son mental est une ignorance qui s'efforce d'ériger des normes de connaissance ; sa volonté une ignorance qui s'efforce d'ériger des normes du juste ; par suite, toute sa mentalité ressemble assez à une maison divisée contre elle-même où chaque idée est en conflit avec l'autre et la volonté fréquemment en contradiction avec l'idéal du juste ou avec la connaissance intellectuelle. Sa volonté même prend des formes différentes : la volonté de l'intelligence, les souhaits du mental émotif, le désir des passions et de l'être vital, les impulsions et les compulsions aveugles ou semi-aveugles de la nature nerveuse et subconsciente ; tout cela ne constitue nullement une harmonie, mais, au mieux, une concorde précaire au milieu de discordes. La volonté du mental et de la vie est un tâtonnement de-ci de-là à la recherche de la force juste, du Tapas juste, mais celui-ci ne peut s'obtenir entièrement en sa lumière complète et avec sa direction vraie que par l'unité avec l'être spirituel et Supramental.

Par contre, la nature supramentale est juste, harmonieuse, une ; en elle, la volonté et la connaissance sont purement la lumière de l'esprit et le pouvoir de l'esprit — le pouvoir donnant corps à la lumière, la lumière illuminant le pouvoir. Dans la supramentalité la plus haute, ils sont intimement fondus l'un en l'autre et ne découlent même pas l'un de l'autre : ils vont d'un seul mouvement, la volonté s'illuminant elle-même, la connaissance s'accomplissant elle-même, les deux ensemble comme un seul jet de l'être. Le mental ne connaît que le présent et vit un mouvement isolé du présent, bien qu'il essaye de se souvenir du passé et de le retenir, de prévoir l'avenir et de le forcer. Le Supramental a la vision des trois temps, *trikâladrishti* ; il les voit comme un mouvement indivisible et voit aussi, en chacun, les deux autres. Il perçoit toutes les tendances, les énergies, les forces, comme un jeu divers de l'unité et connaît leurs relations réciproques au sein du mouvement unique de l'esprit qui est un.

Par conséquent, la volonté et l'action supramentales sont la volonté et l'action de la vérité de l'esprit s'accomplissant spontanément elle-même, le mouvement juste d'une connaissance directe et totale, et, au suprême degré, son infaillible mouvement.

Le Supramental suprême et universel est la Lumière active, le Tapas du Moi suprême et universel sous son aspect de Seigneur et Créateur ; c'est la Sagesse et le Pouvoir divins que le yoga nous apprend à connaître, la connaissance et la volonté éternelles de l'Ishwara. Sur les plans suprêmes de l'Être où tout est connu et où toutes choses se révèlent comme les existences de l'Existence unique, comme les consciences de l'unique Conscience, comme les créations de félicité de l'Ananda unique, comme les innombrables vérités et pouvoirs de l'unique Vérité, la connaissance spirituelle et supramentale de l'Être est intacte et intégralement manifestée. Et sur les plans correspondants de notre être, le Jîva partage cette nature spirituelle et supramentale ; il vit dans sa lumière, dans son pouvoir, sa béatitude. À mesure que nous descendons et nous nous rapprochons de ce que nous sommes en ce monde, la présence et le fonctionnement de cette connaissance spontanée se rétrécissent ; cependant, ils gardent toujours, sinon l'intégralité, du moins l'essence et le caractère de la nature supramentale, sa manière de connaître, sa manière de vouloir et d'agir, parce que cette connaissance vit encore dans l'essence et dans le corps de l'esprit. Quand nous retraçons la descente du moi vers la matière, le mental nous apparaît comme une dérivation qui s'écarte de l'intégralité du moi, de l'intégralité de sa lumière et de son être : il vit dans la division et la diversion, il n'est plus dans le corps du soleil mais dans ses rayons les plus proches tout d'abord, puis les plus éloignés. Nous avons un mental intuitif, tout en haut, qui reçoit d'une façon plus proche la vérité supramentale, mais même lui est une formation qui dissimule la vraie connaissance directe et plus vaste. Nous avons un mental intellectuel qui est comme un couvercle lumineux, semi-opaque ; il intercepte la vérité telle que la connaît le Supramental et il la reflète dans une atmosphère qui déforme en irradiant et altère en recouvrant. Plus bas encore, nous avons un mental qui s'est édifié sur le fondement des sens ; entre lui et le soleil de la connaissance flotte un épais nuage, un brouillard émotif, une vapeur sensorielle, avec, çà et là, quelques éclairs et illuminations. Nous avons un mental-vital qui est même fermé à la lumière de la vérité intellectuelle, et, plus bas encore, dans la vie et dans la matière submentales, l'esprit s'enfonce complètement comme dans un sommeil et une nuit — un sommeil plongé dans un rêve nerveux

confus mais poignant : la nuit d'une énergie mécanique et somnambule. C'est une re-évolution de l'esprit à partir de cet état le plus bas ; nous nous situons à une certaine hauteur au-dessus de la création inférieure, ayant assimilé tous les échelons inférieurs en nous, mais, jusqu'à présent, dans notre ascension, nous n'avons encore atteint que la raison mentale bien développée. Les pleins pouvoirs de la connaissance spontanée et de la volonté illuminée de l'esprit nous échappent encore, ils sont au-dessus du mental et de la raison, dans la Nature supramentale.

Si l'esprit est partout, même dans la matière (en fait, la matière elle-même est simplement une forme obscure de l'esprit) et si le Supramental est le pouvoir universel de la Connaissance omniprésente de l'esprit qui organise toute la manifestation de l'être, alors, dans la matière et partout, l'action supramentale doit se retrouver et, si masquée qu'elle puisse être par d'autres opérations d'un genre inférieur et plus obscur, nous nous apercevons cependant, en regardant de près, que c'est en fait le Supramental qui organise la matière, la vie, le mental et la raison. Telle est la connaissance vers laquelle nous nous acheminons pratiquement maintenant. On observe même, d'une façon persistante dans la vie, dans la matière et dans le mental, certaines opérations de conscience familières et tout à fait visibles qui sont clairement des opérations supramentales asservies au caractère et aux besoins des moyens inférieurs ; c'est à elles que nous donnons maintenant le nom d'intuition d'après ses caractéristiques les plus évidentes de vision directe et de connaissance spontanée — en fait, cette vision est née d'une certaine identité secrète avec l'objet de la connaissance. Cependant, ce que nous appelons intuition n'est qu'un signe partiel de la présence du Supramental ; si nous prenons cette présence et ce pouvoir dans leurs caractéristiques les plus larges, nous verrons que c'est une force supramentale masquée, recélant une connaissance consciente, qui anime toutes les opérations de l'énergie matérielle. C'est cette force qui détermine ce que nous appelons les lois de la Nature, c'est elle qui assure le fonctionnement de chaque chose selon sa nature propre, elle qui harmonise et développe l'ensemble, sinon nous aurions une création fortuite prête à s'effondrer dans le chaos à chaque instant. Par l'enchaînement de leurs processus, les lois de la Nature présentent un mécanisme précis, et pourtant, la cause de cet enchaînement, la cause de la constance de leur méthode, de la constance de leur organisation, de leurs combinaisons, de leur adaptation et de leurs résultats, sont inexplicables et nous mettent à chaque pas en présence d'un mystère et d'un

miracle ; s'il en est ainsi, ce doit être, soit parce qu'elles sont irrationnelles et accidentelles, même dans leurs régularités, soit parce qu'elles sont suprarationnelles, parce que leur vérité relève d'un principe supérieur à notre intelligence. Ce principe est le Supramental ; c'est-à-dire que le secret caché de la Nature tient à l'organisation de "quelque chose" qui est issu des potentialités infinies de la libre vérité de l'esprit, et la nature de ce quelque chose n'est pleinement évidente que pour une connaissance originelle née d'une identité fondamentale et procédant par identité, car telle est la perception constante de l'esprit. Toutes les opérations de la vie également nous mettent en présence de ces mêmes caractéristiques, de même que toutes les opérations du mental et de la raison — en fait, la raison est la première à s'apercevoir de l'action d'une raison plus vaste partout, d'une loi d'être plus vaste, qu'elle essaye de traduire par ses structures conceptuelles particulières, bien qu'elle ne s'aperçoive pas toujours que ce "quelque chose" qui œuvre soit autre qu'une Intelligence mentale, autre qu'un Logos intellectuel. Tous ces processus sont, en fait, spirituels et supramentaux en leur gouvernement secret, mais mentaux, vitaux et physiques en leur processus visible.

La matière, la vie et le mental extérieurs ne sont pas maîtres ni possesseurs des opérations occultes du Supramental, bien qu'ils soient possédés et contraints par l'enchaînement que celui-ci impose à leurs activités. Il existe ce que nous sommes tentés d'appeler parfois une "intelligence" ou une "volonté" à l'œuvre dans la force matérielle et dans l'atome (quoique ces mots sonnent faux, parce que, à proprement parler, ce n'est pas la même chose que notre volonté et notre intelligence individuelles) ; disons plutôt qu'une intuition voilée œuvre dans leur existence ; mais l'atome et la force n'en sont pas conscients, ils sont simplement un obscur corps de matière et de pouvoir créé par le premier effort de cette intuition pour se manifester. La présence de cette intuition devient plus évidente pour nous dans les opérations de la vie, parce que la vie est plus proche de notre échelle. Et à mesure que la vie façonne des sensations manifestes, façonne un mental manifeste comme dans la création animale, nous pouvons parler avec plus d'assurance d'une intuition vitale derrière les opérations de la vie — intuition qui émerge clairement dans le mental de l'animal sous forme d'instinct ; or, cet instinct (qui est une connaissance automatique implantée dans l'animal, sûre, directe, spontanée, guidée par elle-même) implique quelque part en son être la connaissance précise d'un dessein, de rapports et de nécessités ou d'un but. Cette intuition opère dans la force de

vie et dans le mental ; pourtant, la vie de surface et le mental de surface n'en sont pas maîtres ni possesseurs, ils sont incapables de dire ce qu'elle fait, ni de la diriger, ni d'accroître son pouvoir à volonté ou selon leur bon plaisir. À ce niveau, nous observons deux choses : d'abord, que l'intuition manifeste agit seulement pour certains besoins et à des fins limitées ; ensuite, que pour le reste des opérations de la nature, le fonctionnement est double : l'un, incertain et ignorant, qui vient de la conscience de surface, et l'autre, subliminal, qui implique une direction subconsciente secrète. La conscience de surface est pleine de tâtonnements et de recherches (et ces tâtonnements augmentent plutôt qu'ils ne diminuent à mesure que la vie escalade l'échelle et élargit le champ de ses pouvoirs conscients), mais en dépit des tâtonnements du mental-vital, le moi secret au-dedans assure la marche de la nature et les résultats nécessaires aux besoins, aux desseins et à la destinée de l'être. Il en va ainsi, à une échelle de plus en plus haute, jusqu'à la raison et à l'intelligence humaines.

L'être de l'homme aussi est plein d'intuitions et d'instincts, physiques, vitaux, émotifs, psychiques et dynamiques, mais il n'a pas confiance en eux comme l'animal, bien que, dans l'homme, ils puissent avoir un champ d'action beaucoup plus large et des effets beaucoup plus grands que dans l'animal et dans la création inférieure du fait de son développement évolutif actuel et des potentialités encore plus grandes de développement de son être. Il les a étouffés, il a laissé s'atrophier leur fonctionnement complet et visible (non pas que ces facultés soient détruites, mais elles sont plutôt réservées ou repoussées en arrière dans la conscience subliminale), et, par suite, cette partie inférieure de l'être humain est beaucoup moins sûre d'elle-même, beaucoup moins confiante en les directives de sa nature, beaucoup plus tâtonnante, fourvoyée et faillible avec son envergure plus large, que ne l'est celle de l'animal avec ses limites plus étroites. La cause en est que le dharma vrai de l'homme, la loi de son être, est de chercher une existence consciente plus vaste, une manifestation qui ne sera plus obscure ni gouvernée par un déterminisme incompris, mais illuminée, consciente de ce qui s'exprime et capable d'y donner une expression plus complète et plus parfaite. Finalement, à son point culminant, l'homme doit s'identifier à son moi véritable, supérieur, et agir, ou plutôt le laisser agir (car l'existence naturelle de l'homme est une forme et un instrument de l'expression de l'esprit) avec sa volonté parfaite et sa connaissance spontanée. Son premier instrument pour opérer cette transition est la raison et la volonté de l'intelligence rationnelle ; à mesure qu'elles se développent, il est donc amené à dépendre

d'elles pour connaître et se guider et à leur donner la gouverne du reste de son être. Et si la raison était le sommet ou le suprême moyen parfaitement suffisant du moi ou esprit, il pourrait, avec elle, connaître parfaitement et guider parfaitement tous les mouvements de sa nature. Mais il ne le peut pas complètement, parce que son moi est quelque chose de plus vaste que sa raison, et s'il se laisse limiter par la volonté et l'intelligence rationnelles, il impose une restriction arbitraire non seulement à l'envergure, mais à la nature de son développement, de son expression, de sa connaissance, de son action et de son Ânanda. Les autres parties de son être aussi veulent leur expression complète au sein de l'étendue et de la perfection du moi, et elles ne peuvent pas l'obtenir si leur genre d'expression est dénaturé par la raison, si leur action est taillée, découpée, façonnée arbitrairement et mécanisée par l'appareil inflexible de l'intelligence rationnelle. La divinité de la raison, le Logos intellectuel, est simplement un représentant partiel, un substitut du Logos Supramental supérieur, et sa fonction est d'imposer une connaissance préliminaire et un ordre partiel à la vie des créatures ; mais l'ordre vrai, l'ordre final et intégral, ne peut être établi que par le Supramental spirituel lorsqu'il émerge.

Dans la nature inférieure, le Supramental se manifeste plus particulièrement sous forme d'intuition et, par suite, c'est en développant un mental intuitif que nous pouvons faire le premier pas dans la direction de la connaissance supramentale directe, spontanée, indépendante. Toute la nature de l'homme — physique, vitale, émotive, psychique et dynamique — s'empare à la surface de suggestions venues de l'être subliminal et intuitif correspondant à ces parties, et elle cherche — généralement à tâtons et souvent d'une façon détournée — à les matérialiser à la surface par l'opération de quelque pouvoir superficiel de la nature qui n'est pas manifestement éclairé par la connaissance et le pouvoir intérieurs. Un mental de plus en plus intuitif a davantage de chances de découvrir ce que cherchent ces parties et de les conduire à la perfection désirée de leur expression particulière. La raison elle-même n'est qu'un genre particulier d'application par une intelligence de surface régulatrice, de suggestions qui, en fait, viennent d'un pouvoir dissimulé de l'esprit intuitif, mais parfois partiellement évident et actif. Dans toutes les opérations de la raison, il existe, au point d'origine couvert ou à demi découvert, quelque chose qui n'est pas la création de la raison, mais qui est donné à la raison, soit directement par l'intuition, soit indirectement par une autre partie du mental, afin que la raison lui prête une forme et une méthode intellectuelles. Le

jugement rationnel et ses décisions, les méthodes mécaniques de l'intelligence logique avec ses opérations plus ou moins sommaires ou poussées, masquent, tout en les développant, l'origine vraie et la substance native de notre volonté et de notre pensée. Les penseurs les plus grands sont ceux chez qui ce voile s'est aminci et dont la pensée est en majeure partie intuitive, bien qu'elle s'accompagne souvent (mais pas toujours) d'un grand étalage d'activité intellectuelle. Cependant, l'intelligence intuitive n'est jamais tout à fait pure ni complète dans le mental actuel de l'homme, parce qu'elle œuvre dans le milieu mental et qu'elle est immédiatement saisie et recouverte d'un mélange de substance mentale. Elle n'est pas encore dégagée, pas encore assez développée ni perfectionnée pour suppléer à toutes les opérations maintenant accomplies par les autres instruments mentaux, pas encore entraînée à prendre ceux-ci en main et à les changer ou à les remplacer par son propre fonctionnement complet, direct, sûr et suffisant. En fait, ceci n'est possible que si le mental intuitif est employé comme un moyen de transition pour dégager le Supramental lui-même, caché, dont il est une représentation mentale, et pour former dans notre conscience de surface un corps et un instrument du Supramental qui permettront au moi et esprit de se déployer dans toute sa splendeur et son envergure.

Il faut se rappeler qu'il y aura toujours une différence entre le Supramental suprême de l'Ishwara omniscient et omnipotent, et celui auquel peut atteindre le Jîva. L'être humain fait une escalade pour sortir de l'ignorance et quand il parvient à la nature supramentale, il y trouve les degrés de l'ascension de l'âme, et il doit d'abord former les degrés inférieurs, des marches limitées, avant de s'élever à de plus hauts sommets. Là, il jouira pleinement de la lumière, du pouvoir et de l'Ananda essentiels du Moi infini par unité avec l'Esprit ; mais dans l'expression dynamique, le Jîva est obligé de se délimiter et de s'individualiser selon la nature de l'expression particulière que l'Esprit transcendant et universel cherche en lui. C'est la réalisation de Dieu et l'expression de Dieu qui font l'objet de notre yoga et plus particulièrement de son aspect dynamique ; c'est une expression divine de l'Ishwara en nous, mais dans les conditions de l'humanité et par l'instrument d'une nature humaine divinisée.

Chapitre 20

Le Mental Intuitif

La nature originelle du Supramental est la conscience même de l'Infini, la toute-conscience de l'Esprit, du Moi universel au sein des choses qui, sur le fondement d'une connaissance de soi directe et par la nature même de cette connaissance directe, organise sa sagesse et sa toute-puissance réalisatrice en vue du déploiement de l'univers et du fonctionnement réglé de toutes choses en l'univers. Nous pouvons dire que c'est la gnose de l'Esprit, maître de son propre cosmos, *âtmâ*, *jnâtâ, îshwarah.* Tel il se connaît lui-même, tel il connaît toutes choses, car toutes choses sont ses propres devenirs ; il les connaît directement, totalement et du dedans au dehors, spontanément, dans le détail et dans leur organisation, chaque chose en la vérité de son être et de sa nature et dans ses rapports avec toutes les autres choses. De même, il connaît toutes les opérations de son énergie avec leurs antécédents, la cause et l'occasion de leur manifestation, leur effet, leur conséquence, toutes choses en leur infini et dans leurs potentialités limitées, dans leur choix du moment et dans leur succession passée, présente et future. Le Supramental organisateur chez un être divin dans l'univers serait une délégation de cette omnipotence et de cette omniscience aux fins de l'action particulière de cet être et dans le cadre de sa nature particulière avec tout ce qui relève de son domaine. Chez un individu, le Supramental serait une délégation du même genre à une échelle ou une autre et dans un domaine ou un autre. Mais, tandis que chez le dieu, ce serait la délégation directe et immédiate d'un pouvoir illimité en soi et seulement limité dans l'action — autrement sans déformation dans son fonctionnement, naturel pour l'être et toujours spontané, complet —, dans l'homme, l'émergence du Supramental serait nécessairement une création graduelle et tout d'abord imparfaite, et pour son mental ordinaire, ce serait l'activité d'une volonté et d'une connaissance exceptionnelles ou supranormales.

Tout d'abord, pour l'homme, ce ne sera pas un pouvoir naturel dont il jouira

constamment et sans interruption, mais une potentialité cachée qu'il lui faudra découvrir et pour laquelle il n'existe pas d'organes dans sa structure physique ou mentale actuelle ; il lui faudra développer un nouvel organe pour cette potentialité, ou bien adapter et transformer ceux qui existent déjà et les rendre utilisables à cette fin. Il ne suffit pas simplement de découvrir le soleil caché du Supramental dans la caverne subliminale de notre être secret ni de dissiper le nuage d'ignorance mentale qui couvre sa face dans les cieux spirituels, pour que celui-ci resplendisse instantanément dans toute sa gloire. Notre tâche est beaucoup plus complexe et beaucoup plus difficile, parce que l'homme est un être évolutif et, par l'évolution même de la Nature à laquelle il appartient, il a été formé avec un genre de connaissance inférieur ; or, ce pouvoir de connaissance inférieur, le pouvoir mental, par l'obstination de son mécanisme coutumier, constitue un obstacle à toute formation nouvelle qui dépasserait sa nature particulière. À présent, les pouvoirs qui distinguent l'homme de toutes les autres créatures terrestres sont une intelligence mentale limitée qui éclaire un mental sensoriel limité, avec la capacité (pas toujours bien utilisée) d'accroître considérablement cette intelligence en se servant de la raison. Ce mental sensoriel, cette intelligence, cette raison, bien qu'inadéquats, sont les instruments en lesquels il a appris à avoir confiance ; grâce à eux, il a établi certaines bases, qu'il n'est pas trop enclin à déranger, et tracé certaines limites en dehors desquelles il a l'impression que tout est confusion, incertitude, aventure périlleuse. En outre, la transition au principe supérieur représente non seulement une difficile transformation de tout son mental, toute sa raison et son intelligence, mais, en un sens, un renversement de toutes leurs méthodes. L'âme, quand elle grimpe par-delà une certaine ligne critique de changement, s'aperçoit que tout son fonctionnement antérieur était inférieur et ignorant, et elle est obligée de trouver un autre genre de fonctionnement qui partira d'un point de vue différent et se servira d'une tout autre manière pour mettre en mouvement l'énergie de son être. S'il était demandé à un mental animal d'abandonner consciemment le terrain sûr des impulsions sensorielles, de la compréhension sensorielle et de l'instinct pour l'aventure périlleuse de l'intelligence raisonneuse, il se pourrait bien qu'il fasse demi-tour et refuse l'effort, alarmé et rétif. Ici, le mental humain est appelé à un changement bien plus grand encore, et, quoiqu'il soit conscient de lui-même et aventureux dans le périmètre de ses possibilités, il se pourrait bien qu'il trouve l'aventure étrangère à son cercle et qu'il la rejette. En fait, le changement n'est possible

que si un certain développement spirituel s'est tout d'abord produit au niveau actuel de notre conscience, et il ne peut être entrepris sans danger que quand le mental a pris conscience du moi plus grand au-dedans, s'est épris de l'Infini et a confiance en la présence et en la direction du Divin et de sa Shakti.

Le problème du changement se ramène, au début, à un passage par un état intermédiaire en s'aidant du seul pouvoir qui soit déjà à l'œuvre dans le mental humain et dont nous pouvons admettre qu'il possède quelque chose de Supramental dans sa nature ou du moins en son origine : la faculté d'intuition — pouvoir dont nous pouvons sentir la présence et les opérations et qui, lorsqu'il agit, nous impressionne par son efficacité supérieure, par sa lumière plus grande, son inspiration et sa force directes, mais que nous sommes incapables de comprendre ni d'analyser à la façon dont nous comprenons et analysons les opérations de notre raison. La raison se comprend elle-même mais ne comprend pas ce qui la dépasse — elle peut seulement s'en faire une image ou une représentation générale ; seul le Supramental peut discerner la méthode de ses propres opérations. À présent, le pouvoir d'intuition agit en nous d'une façon cachée surtout, secrète ; il est enveloppé dans l'action de la raison et de l'intelligence normale ou en grande partie voilé par elle et, pour autant qu'il émerge dans une action indépendante et pure, il reste encore fortuit, partiel, fragmentaire et de nature intermittente. Il jette une lumière soudaine, envoie une suggestion lumineuse, projette un indice solitaire et brillant ou essaime un petit nombre d'intuitions éparses ou reliées, quelques discernements resplendissants, quelques inspirations, quelques révélations éclatantes, et il laisse la raison, la volonté, le sens mental ou l'intelligence faire ce qu'ils peuvent, ou veulent, de cette graine de secours qui leur est venue des profondeurs ou des hauteurs de notre être. Les pouvoirs mentaux se précipitent tout de suite pour se saisir de ces éclairs, les trafiquer ou les utiliser à nos fins mentales ou vitales, les adapter aux formes de la connaissance inférieure, les recouvrir ou les noyauter de substance mentale et de suggestions mentales, altérant souvent leur vérité en cours de route et limitant toujours leur force d'illumination potentielle par ces additions et cet asservissement aux exigences de l'agent inférieur ; presque toujours, ils en tirent trop et trop peu à la fois — trop peu en ne leur donnant pas le temps de s'installer et de répandre complètement leur pouvoir d'illumination ; trop, en s'attachant à elles, ou plutôt à la forme sous laquelle la mentalité les a formulées, à l'exclusion de la vérité plus vaste qu'un usage plus méthodique de la faculté intuitive aurait pu nous livrer. En résumé, lorsqu'elle intervient dans

les opérations mentales ordinaires, l'intuition agit comme un éclair qui fait resplendir une certaine étendue de vérité, mais non comme une lumière solaire stable qui illumine avec sûreté toute l'étendue et le royaume entier de notre pensée, de notre volonté, de nos sentiments et de nos actes.

Il apparaît tout de suite que deux mouvements de progrès sont nécessaires. Le premier est d'étendre le fonctionnement intuitif et de le rendre plus constant, plus continu, régulier, et qu'il embrasse tout, jusqu'à ce qu'il devienne si familier et si normal pour notre être qu'il puisse effectuer toutes les opérations maintenant accomplies par le mental ordinaire et remplacer celui-ci dans l'ensemble de notre structure. Ce transfert ne peut se faire tout à fait tant que le mental ordinaire continue de revendiquer son pouvoir d'action indépendante et ses interventions ou son habitude de s'emparer de la lumière intuitive et de la trafiquer à ses fins. Le fonctionnement supérieur du mental ne peut pas être complet ni sûr tant que l'intelligence inférieure est capable de le déformer ou même d'y introduire l'un de ses mélanges. Par conséquent, ou bien nous devons faire taire complètement l'intellect et la volonté intellectuelle ainsi que toutes les autres activités inférieures et laisser exclusivement la place au fonctionnement intuitif, ou bien nous devons empoigner le fonctionnement inférieur et le transformer sous la pression constante de l'intuition. Ou encore, nous pouvons alterner et combiner les deux méthodes, si tel est le moyen le plus naturel et si tant est que ce soit possible. La marche du yoga et l'expérience pratique nous montrent que plusieurs méthodes ou mouvements sont possibles — en fait, nul à lui seul n'apporte le résultat complet, bien qu'il puisse sembler à première vue, logiquement, que chacun devrait ou pourrait suffire. Mais si nous apprenons à n'insister sur aucune méthode particulière en affirmant qu'elle est la seule exclusivement correcte et que nous laissions tout le mouvement à une direction supérieure, nous nous apercevons que le Seigneur divin du Yoga ordonne à sa Shakti de se servir d'une méthode ou d'une autre à différents moments et de les combiner toutes suivant les besoins de l'être et la tournure de notre nature.

Tout d'abord, il pourrait sembler que le moyen direct et correct dût être de faire taire complètement le mental, de réduire au silence l'intellect, réduire au silence la volonté mentale personnelle, le mental de désir, le mental des émotions et des sensations, et, dans ce silence parfait, de laisser le Moi, l'Esprit, le Divin, se révéler et illuminer l'être avec la lumière, le pouvoir et l'Ananda supramentaux. Et en fait, c'est là une grande et puissante discipline. Avec une

rapidité et une pureté bien plus grandes que le mental agité et actif, le mental calme et immobile s'ouvre à l'Infini, reflète l'Esprit, s'emplit du Moi et, tel un temple consacré et purifié, attend le dévoilement du Seigneur de tout notre être et de toute notre nature. Il est également vrai que la possession de ce silence donne plus libre cours à l'être intuitif et nous permet de recevoir avec moins d'obstruction et sans tous ces remous, tâtonnements et accaparements du mental, les grandes intuitions, inspirations et révélations qui émergent de l'intérieur ou descendent d'en haut. C'est donc un gain immense si nous pouvons toujours et à volonté disposer d'une immobilité mentale et d'un silence absolu dénués de toute nécessité de penser ou de tout mouvement, toute intervention mentale, et, fondés sur ce silence, laisser la pensée, la volonté et les sentiments se dérouler en nous seulement quand la Shakti le veut et quand c'est nécessaire aux fins divines. Alors, il devient plus facile de changer la manière et la nature de la pensée, de la volonté, des sentiments. Cependant, il ne s'ensuit pas que, par cette méthode, la lumière supramentale remplacera immédiatement le mental inférieur et la raison réfléchissante. Une fois le silence établi, le fonctionnement intérieur se déclenche, certes, mais même s'il amène une pensée et un mouvement généralement intuitifs, les vieux pouvoirs interviendront encore, sinon du dedans, du moins par des centaines de suggestions du dehors, puis la mentalité inférieure s'immisce dans le mouvement, met en doute, fait obstacle ou essaye de s'emparer du mouvement supérieur pour le rabaisser à son niveau, l'obscurcir, le déformer ou le diluer en cours de route. Ainsi, un travail d'élimination ou de transformation de la mentalité inférieure reste toujours impérieusement nécessaire ; ou peut-être les deux à la fois : une élimination de tout ce qui appartient à l'être inférieur — ses accidents qui défigurent, ses avilissements, ses altérations de substance et toutes les manipulations que ne saurait abriter la vérité supérieure ; et en même temps, une transformation des matériaux de base que notre mental reçoit du Supramental et de l'esprit, mais qu'il traduit à la manière de l'ignorance mentale.

L'autre mouvement vient naturellement à ceux qui commencent le yoga avec l'élan particulier de la voie de la Bhakti. Pour eux, il est naturel de rejeter l'intellect et son action, d'écouter la voix, d'attendre l'impulsion ou l'ordre, l'*adésha,* et d'obéir exclusivement à l'idée, à la volonté et au pouvoir du Seigneur en nous, du Moi divin, du Pourousha dans le cœur de la créature, *îshwarah sarvahhoûtânâm hriddéshé.* Ce mouvement doit nécessairement

tendre de plus en plus à “intuitiviser” toute notre nature, car les idées, la volonté, les impulsions, les sentiments qui viennent du Pourousha caché dans le cœur sont de nature intuitive, directe. Cette méthode s’accorde bien avec une certaine vérité de notre nature. Le Moi secret en nous est un moi intuitif ; or, ce moi intuitif demeure en chacun des centres de notre être — physique, nerveux, émotif, volitif, conceptuel ou cognitif —, autant que dans les centres supérieurs plus directement spirituels. Dans chaque partie de notre être, c’est lui qui prend l’initiative secrète, intuitive, de toutes nos activités, mais cette initiative est reçue par notre mental extérieur, imparfaitement traduite par lui, puis changée en mouvements de l’ignorance pendant l’action extérieure des diverses parties de notre nature. Le cœur, ou centre émotif du mental de désir revêtu d’une pensée, est la partie la plus forte dans l’homme ordinaire ; il sélectionne les faits ou teinte, pour le moins, leur présentation à la conscience ; or, il constitue la partie capitale de la structure. C’est de là que le Seigneur, assis dans le cœur de toutes les créatures, les fait tourner par la Mâyâ de l’ignorance mentale, “montées sur la machine de la Nature”. Il est donc possible, en référant toute l’initiative de notre action à ce Moi ou Esprit intuitif caché, à cette Divinité toujours présente en nous, et en substituant ses influences aux initiatives de notre nature mentale personnelle, de nous retirer de la pensée et de l’action extérieures et inférieures, puis de passer à une autre pensée, une autre action, intérieure et intuitive, d’un genre hautement spiritualisé. Cependant, le résultat de ce mouvement ne peut pas être complet, parce que le cœur n’est pas le centre le plus élevé de notre être ; il n’est pas Supramental, pas mû directement par les sources supramentales. Une pensée et une action intuitives dirigées par le cœur peuvent être très lumineuses et intenses, mais elles seront probablement limitées, voire étroites dans leur intensité, mélangées aux activités émotives inférieures et, pour mettre les choses au mieux, exaltées et troublées, déséquilibrées ou exagérées par le caractère miraculeux ou anormal de l’action intuitive, ou en tout cas d’un bon nombre de ses accompagnements, ce qui est nuisible à la perfection harmonieuse de l’être. Le but de notre effort de perfection est d’arriver à ce que l’action spirituelle et supramentale ne soit plus un miracle, fût-ce un miracle fréquent ou constant, ni même l’intervention lumineuse d’un pouvoir plus grand que notre pouvoir naturel, mais une action normale de l’être, et la nature même, la loi de tout son fonctionnement.

Le centre organisé le plus haut de notre être incarné et de ses activités dans le corps est le centre mental suprême représenté par le symbole yoguique du

lotus aux mille pétales, *sahasradala* ; à son sommet, tout en haut, s'ouvre la communication directe avec les régions supramentales. Il est donc possible d'adopter une méthode différente et plus directe : au lieu de référer toute notre pensée et toute notre action au Seigneur caché dans le lotus du cœur, nous pouvons les référer à la vérité de la Divinité voilée qui est au-dessus du mental et tout recevoir par une sorte de descente d'en haut — descente dont nous pouvons devenir conscients non seulement spirituellement mais physiquement aussi. La siddhi ou accomplissement parfait de ce mouvement ne peut se produire que quand nous sommes capables de soulever le centre de notre pensée et de notre action consciente au-dessus du cerveau physique et de sentir que la pensée et l'action se déroulent dans le corps subtil. Si nous pouvons sentir que nous ne pensons plus dans le cerveau mais au-dessus et en dehors de la tête, dans le corps subtil, c'est le signe physique certain que nous sommes délivrés des limitations du mental physique ; ce n'est pas instantanément parfait ni suffisant en soi pour amener l'action supramentale, car le corps subtil est mental et non Supramental, mais c'est tout de même une mentalité pure et subtile, et cela rend plus aisée la communication avec les centres supramentaux. Les mouvements inférieurs viendront encore, mais nous nous apercevons alors qu'il est plus aisé d'avoir un discernement rapide et subtil qui nous dit instantanément la différence : qui distingue la pensée intuitive des mélanges intellectuels inférieurs, sépare celle-ci de ses revêtements mentaux et rejette les vulgaires rapidités du mental imitant la forme de l'intuition sans en posséder la substance vraie. Il sera plus facile de discerner rapidement les plans supérieurs de l'être Supramental vrai, de faire descendre leur pouvoir pour effectuer la transformation désirée et de référer toutes les activités inférieures à la lumière et au pouvoir supérieurs afin que ceux-ci puissent rejeter et éliminer, purifier, transformer, sélectionner parmi les activités inférieures les matériaux exacts de la Vérité qui doit s'organiser en nous. Cette ouverture à un niveau supérieur, puis à des plans de plus en plus hauts au sein de ce niveau, et, par suite, la refonte de toute notre conscience et de toute son action dans ce creuset supérieur, sa re-formation en la substance des pouvoirs et des capacités lumineuses des plans d'en haut, se révèle en pratique la partie principale de la méthode naturelle employée par la Shakti divine.

Une quatrième méthode se présente naturellement à l'intelligence développée et convient à l'homme pensant. Elle consiste à développer notre intelligence au lieu de l'éliminer, mais avec la volonté de ne point chérir ses

limitations et d'accroître ses capacités, sa lumière, son intensité, son degré et sa force d'action, jusqu'à ce qu'elle arrive à la frontière d'au-dessus et puisse facilement être assimilée, transformée et passer dans le fonctionnement conscient supérieur. Ce mouvement s'appuie également sur une vérité de notre nature et constitue l'une des étapes d'un yoga complet de la perfection de soi. Cette étape, ainsi que je l'ai décrite, vise à une intensification et à une élévation du fonctionnement de nos instruments et de nos pouvoirs naturels jusqu'à ce que, par leur pureté et leur plénitude première, ils forment une perfection préparatoire au mouvement actuel où la Shakti agit normalement en nous. La raison et la volonté intelligente, la bouddhi, est le plus grand de ces pouvoirs et de ces instruments, c'est le chef naturel des autres parties de l'être humain développé et le plus capable d'aider à leur développement. Toutes les activités ordinaires de notre nature sont utiles à la perfection supérieure que nous cherchons ; toutes sont destinées à lui servir de matériaux, et, plus leur développement est puissant, plus riche est la préparation à l'action supramentale.

L'être intellectuel aussi doit être pris en main par la Shakti au cours du yoga et poussé à ses pouvoirs les plus élevés et les plus complets. Ceci fait, la transformation de l'intellect est possible, car toutes les opérations de l'intellect dérivent secrètement du Supramental : chaque pensée, chaque volonté contient une vérité du Supramental, quelles que soient les limitations et les altérations apportées par le fonctionnement inférieur de l'intelligence. Il est possible d'effectuer cette transformation si l'on supprime les limitations et élimine l'élément qui déforme et pervertit. Cependant, tout cela ne peut se faire par la seule élévation ni la seule intensification de l'activité intellectuelle, car, nécessairement, celle-ci restera toujours limitée par les défauts originels inhérents à l'intelligence mentale. Une intervention de l'énergie supramentale est nécessaire afin d'éclairer l'intelligence, de la débarrasser de ses insuffisances de pensée ou de volonté et de sentiments. Cette intervention non plus ne peut pas être tout à fait efficace tant que le plan Supramental ne s'est pas manifesté et qu'au lieu d'agir au-dessus du mental, à travers un couvercle ou un voile, si mince soit devenu le voile, il ne se révèle pas d'une façon plus constante dans une action manifeste et lumineuse, jusqu'au jour où le plein soleil de la Vérité sera vu sans nuages qui viennent modérer sa splendeur. Il n'est pas non plus nécessaire de développer complètement et séparément l'intellect avant de pouvoir faire descendre cette intervention et d'ouvrir par elle les niveaux

supramentaux. L'intervention peut se produire plus tôt et développer tout de suite le fonctionnement intellectuel, puis, à mesure qu'il se développe, le changer en la forme supérieure intuitive et en une substance intuitive.

La vaste action naturelle de la Shakti combine toutes ces méthodes. Parfois immédiatement, parfois plus tard, ou parfois au dernier stade, elle apporte la liberté du silence spirituel. Elle ouvre l'être intuitif caché au sein du mental même et nous habitue à référer toute notre pensée, tous nos sentiments, toute notre volonté et notre action à l'initiative du Divin, à la Splendeur et au Pouvoir qui sont pour le moment dissimulés dans les replis du mental. Quand nous sommes prêts, elle soulève le centre de ses opérations au sommet du mental et ouvre les niveaux supramentaux ; elle procède alors de deux façons : par une action de haut en bas qui remplit et transforme la nature inférieure, et par une action de bas en haut qui soulève toutes les énergies vers ce qui est au-dessus d'elles, jusqu'au jour où la transcendance est complète et le changement de fonctionnement intégralement effectué. Elle prend l'intelligence, la volonté et les autres pouvoirs naturels, les développe, mais en faisant intervenir constamment le mental intuitif, puis la vraie énergie supramentale qui change et élargit leur action. Elle ne fait pas tout cela dans un ordre fixe et mécaniquement invariable comme le voudrait la rigidité de l'intellect logique, mais spontanément, d'une façon flexible, suivant les besoins de son travail et les nécessités de la nature.

Le premier résultat ne sera pas la création du vrai Supramental, mais l'organisation d'une mentalité principalement ou même complètement intuitive suffisamment développée pour prendre la place de la mentalité ordinaire et de l'intellect logique raisonnant de l'être humain cultivé. Le changement le plus marquant sera une transmutation de la pensée : celle-ci sera intensifiée et remplie d'une substance de lumière concentrée, de pouvoir concentré, de la joie concentrée de la lumière et du pouvoir, et de cette exactitude directe, qui sont les signes de la pensée intuitive véritable. Ce mental intuitif ne se contentera pas d'apporter des suggestions premières ni des conclusions rapides, il dirigera aussi, avec la même lumière de vérité, le même pouvoir, la même joie de certitude et de vision spontanée et directe de la vérité, les opérations d'enchaînement logique et de déduction qui jusqu'à maintenant étaient effectuées par la raison intellectuelle. La volonté aussi sera changée en ce caractère intuitif : avec lumière et puissance, elle procédera directement à ce qui doit être fait, *kartavyam karma*, et avec une vision rapide des possibilités et des

réalités organisera les combinaisons nécessaires à son action et à son but. Les sentiments, de même, seront intuitifs : ils saisiront les relations justes, agiront avec une lumière et une puissance nouvelles, une sûreté heureuse, gardant seulement les émotions spontanées et les désirs justes, pour autant qu'ils durent, et quand ils disparaîtront, les remplaçant par un amour spontané et un Ânanda lumineux qui connaissent le juste *rassa* de leur objet et y vont tout droit. Tous les autres mouvements mentaux seront de même éclairés : même les mouvements prâniques et sensoriels, même la conscience du corps. Généralement, certaines facultés psychiques font également leur apparition, des pouvoirs et des perceptions du mental intérieur et de ses sens, ne dépendant pas des sens extérieurs ni de la raison. La mentalité intuitive n'est pas simplement un mental plus puissant et plus lumineux ; elle est normalement capable d'opérations beaucoup plus étendues que celles accessibles au mental ordinaire de la même personne avant qu'elle soit arrivée à ce stade du yoga.

Si la mentalité intuitive pouvait devenir parfaite de nature, sans mélange d'aucun élément inférieur, tout en restant cependant inconsciente de ses limitations et de la grandeur des degrés situés au-delà, elle pourrait former un autre échelon précis, une nouvelle étape, comme le furent le mental instinctif de l'animal ou le mental raisonnant de l'homme. Mais la mentalité intuitive ne peut être durablement parfaite et se suffire à elle-même que par le pouvoir d'ouverture du Supramental au-dessus d'elle ; or, cette ouverture révèle instantanément les limitations de la mentalité intuitive et la relègue à une fonction secondaire de transition entre le mental intellectuel et la nature supramentale véritable. La mentalité intuitive est encore du mental, ce n'est pas la gnose. Certes, c'est une lumière venue du Supramental, mais elle est altérée et amoindrie par la substance mentale dans laquelle elle travaille, et, qui dit substance mentale dit nécessairement fond d'ignorance. Le mental intuitif n'est pas encore la vaste lumière solaire de la vérité ; c'est un jeu incessant d'éclairs de la lumière de vérité qui illumine un état fondamental d'ignorance ou de semi-connaissance et de connaissance indirecte. Tant qu'il est imparfait, le mental intuitif est envahi par un mélange de mentalité ignorante qui abâtardit sa vérité et la teinte d'erreur. Même quand il parvient à un fonctionnement naturel plus large, plus exempt de ce mélange, et tant que la substance mentale où il travaille garde sa vieille habitude intellectuelle ou mentale inférieure, il reste sujet aux additions d'erreurs, aux obscurcissements et à toutes sortes de rechutes. En outre, le mental individuel ne vit pas tout seul ni par lui-même ; il est plongé

dans le mental général, et tout ce qu'il a rejeté se déverse dans l'atmosphère mentale générale autour de lui et tend à le réenvahir avec toutes les vieilles suggestions et d'innombrables incitations qui portent la vieille marque mentale. Par conséquent, qu'il soit en voie de formation ou déjà formé, le mental intuitif doit être constamment sur ses gardes contre les invasions et additions ; il doit veiller à rejeter et à éliminer les mélanges, travailler à "intuitiviser" de plus en plus toute la substance mentale, et ceci ne peut se terminer que lorsqu'il est lui-même illuminé, transformé, soulevé dans la pleine lumière de l'être Supramental.

En outre, en chaque homme, cette mentalité nouvelle est le prolongement du pouvoir actuel de son être et, si nouvelles et remarquables que fussent ses facultés, elle s'organise au sein d'une certaine gamme de capacités. Certes, elle peut se limiter au travail qu'elle a en main et à la gamme actuelle de ses capacités acquises, mais la nature d'un mental ouvert à l'infini est de progresser, de changer, de s'élargir ; cette mentalité nouvelle peut donc s'aventurer au-delà de ses frontières, mais aussitôt elle s'expose à un retour de la vieille habitude de recherche intellectuelle dans l'ignorance, si tempéré soit-il par la nouvelle habitude intuitive — à moins qu'elle ne se laisse constamment dominer et conduire par l'action manifeste d'une énergie supramentale lumineuse plus complète. En fait, sa nature est de servir de trait d'union ou de transition entre le mental actuel et le Supramental ; tant que la transition n'est pas complète, il se produit parfois une gravitation vers le bas, parfois une tendance vers le haut, des oscillations, une invasion et une attraction d'en bas, une invasion et une attraction d'en haut, et, au mieux, un état incertain et circonscrit entre deux pôles. De même que l'intelligence supérieure de l'homme se situe entre son mental humain ordinaire et animal, en bas, et son mental spirituel en évolution, en haut, de même ce premier mental spirituel se situe entre la mentalité humaine intellectualisée et la connaissance supramentale supérieure.

La nature du mental est de vivre entre les demi-jours et l'obscurité, parmi des probabilités et des possibilités, des aspects fragmentairement saisis, des incertitudes et des semi-certitudes ; c'est une ignorance avide de connaissance qui s'efforce de s'élargir et qui pousse de tout son poids contre le corps caché de la vraie gnose. Le Supramental vit dans la lumière des certitudes spirituelles : c'est la connaissance même qui ouvre à l'homme le corps concret de sa splendeur natale. Le mental intuitif commence par éclairer les demi-jours du mental, ses probabilités et ses possibilités, ses aspects, ses certitudes incertaines

et ses représentations ; il révèle la vérité cachée, ou mi-cachée mi-révélée par ces approximations, et, dans son fonctionnement supérieur, il ouvre un premier accès à la vérité supramentale par une vision plus exacte, directe, par des indications lumineuses qui sont comme une mémoire de la connaissance de l'esprit, par des intuitions comme un coup d'œil à travers les portes de la vision universelle et de la connaissance secrète de l'être. Il constitue une première et imparfaite organisation de cette lumière et de ce pouvoir plus grands — imparfaite parce qu'elle s'effectue dans le mental et non sur les fondements de sa propre substance de conscience naturelle, parce que c'est une communication constante et non une présence constante et tout à fait immédiate. La perfection parfaite se situe au-delà, sur les plans supramentaux ; elle doit se fonder sur une transformation plus décisive et plus complète de notre mentalité et de notre nature tout entière.

Chapitre 21

Les Gradations du Supramental

Le mental intuitif est une première traduction de la vérité en termes mentaux à demi transformés par une substance supramentale rayonnante ; c'est la traduction d'une connaissance spontanée et infinie qui oeuvre au-dessus du mental, en l'esprit supraconscient. Cet esprit se manifeste tout d'abord à nous comme un moi plus grand qui est à la fois au-dessus de nous, en nous, autour de nous, et dont notre moi actuel, notre personnalité et notre nature mentales, vitales et physiques, sont un fragment imparfait, un dérivé partiel, un symbole inférieur et inadéquat ; puis, à mesure que le mental intuitif grandit en nous et que l'ensemble de notre être se façonne dans le moule d'une substance intuitive, nous sentons une sorte de semi-transformation qui s'opère dans les diverses parties de nous-mêmes et les change en la nature de ce moi, de cet esprit plus grand. Toute notre pensée, toute notre volonté, nos impulsions, nos sentiments, et même, finalement, toutes nos sensations extérieures, vitales et physiques, deviennent de plus en plus une transmission directe de l'esprit et prennent une autre nature, de plus en plus pure, sans trouble, puissante, lumineuse. Ceci n'est qu'un côté du changement ; de l'autre côté, tout ce qui appartient encore à l'être inférieur, tout ce qui nous semble encore venir du dehors ou être une survivance du fonctionnement de notre ancienne personnalité inférieure, sent la pression du changement et tend de plus en plus à se modifier et à se transformer en la substance et en la nature nouvelles. Le supérieur descend et prend en grande partie la place de l'inférieur, mais l'inférieur change aussi, se transforme en matériaux des opérations de l'être supérieur et s'intègre à sa substance.

Le vaste esprit au-dessus du mental apparaît tout d'abord comme une présence, une lumière, un pouvoir, une source, un infini, mais tout ce que nous pouvons en connaître au début est une sorte d'identité infinie d'être, de conscience, de pouvoir de conscience et d'Ananda. Le reste vient de là, mais ne

prend pas de forme précise de pensée, de volonté ou de sentiment au-dessus de nous, sauf dans le mental intuitif et à ce niveau. Ou encore, nous sentons et percevons de diverses manières un vaste et infini Pourousha qui est la vérité éternellement vivante de cet être et de cette présence, une vaste et infinie connaissance qui est la force active de cette lumière et de cette conscience, une vaste et infinie volonté qui est la force active de ce pouvoir de conscience, un infini et vaste amour qui est la force active de cet Ânanda. Mais à part leur puissante réalité et l'influence de leur présence essentielle, toutes ces forces ne nous sont connues d'une façon tant soit peu précise que dans la mesure où elles se traduisent à notre être mental intuitif et à son niveau, dans ses limites. Cependant, à mesure que nous progressons et que nous nous unissons de plus en plus lumineusement et dynamiquement à cet esprit ou à ce Pourousha, un fonctionnement supérieur de la connaissance, de la volonté et de la sensibilité spirituelles se manifeste et semble s'organiser au-dessus du mental ; c'est ce que nous appelons le Supramental à proprement parler : le fonctionnement vraiment pur de la connaissance, de la volonté et de l'Ananda infinis. Dès lors, la mentalité intuitive devient un mouvement secondaire et inférieur au service de ce pouvoir supérieur ; elle répond, consent à toutes ses illuminations et tous ses ordres, et les transmet aux parties inférieures, ou, s'ils ne viennent pas ou s'ils ne sont pas tout de suite évidents, elle tente souvent de s'arroger la place du pouvoir supérieur, d'imiter son fonctionnement et de faire du mieux qu'elle peut le travail de la nature supramentale. En fait, par rapport au Supramental, elle occupe la même place et se trouve dans la même relation que l'intelligence ordinaire par rapport au mental intuitif à un stade antérieur du yoga.

Cette double action sur les deux plans supérieur et inférieur de notre être fortifie tout d'abord la mentalité intuitive dans son rôle secondaire et l'aide à expulser ou à transformer plus complètement les survivances ou les invasions, les additions de l'ignorance. Puis, de plus en plus, cette action intensifie la mentalité intuitive proprement dite, sa lumière de connaissance et, finalement, la transforme à l'image du Supramental lui-même, mais généralement en commençant par le fonctionnement plus limité qu'assume la gnose quand elle prend la forme de ce que nous pourrions appeler la "raison supramentale lumineuse" ou raison divine. C'est sous cette forme de raison divine que le Supramental proprement dit peut, au commencement, manifester son action ; puis, quand il a changé le mental à son image, il descend et prend la place de l'intelligence et de la raison ordinaires. Entre-temps, un pouvoir Supramental

supérieur, d'un caractère bien plus vaste, se révèle au-dessus de la raison divine et prend la direction suprême du fonctionnement divin de l'être. La raison divine est d'un caractère plus limité parce que, bien qu'elle ne soit pas marquée de l'empreinte mentale et qu'elle soit une opération directe de la vérité et de la connaissance, elle est néanmoins un pouvoir délégué à une certaine gamme d'activités, supérieures en lumière à celles de la volonté et de la raison humaines ordinaires mais, jusqu'à un certain point, analogues ; il faut arriver à un Supramental encore plus haut pour qu'intervienne le fonctionnement direct, complètement révélé et immédiat, de l'Ishwara dans l'être humain. Ces distinctions entre le mental intuitif, la raison divine, le Supramental supérieur et autres gradations au sein de ces gradations sont nécessaires parce que, plus tard, elles prennent une grande importance. Au début, le mental prend tout ce qui lui vient de l'au-delà sans distinction, comme une illumination spirituelle suffisante, et il accepte comme des fins ultimes même des états débutants et des premiers éclaircissements, mais il s'aperçoit ensuite que s'il en reste là, il s'arrête à une réalisation partielle et qu'il faut continuer à s'élever et à s'élargir jusqu'à ce que l'on arrive au moins à une certaine intégralité dans la hauteur et dans la largeur divines.

L'intellect a du mal à saisir ce que signifient ces distinctions supramentales : les termes mentaux par lesquels nous pourrions les traduire font défaut ou sont inadéquats, et ces gradations ne peuvent être comprises qu'après une certaine vision ou certaines approximations successives dans l'expérience. Tout ce que nous pouvons faire utilement pour le moment, c'est de donner un certain nombre d'indications. Et tout d'abord, il suffira de noter certains indices dans le mental pensant, car c'est là que nous pouvons découvrir quelques-unes des clefs les plus proches du fonctionnement Supramental. La pensée du mental intuitif procède entièrement par quatre pouvoirs qui donnent une forme à la vérité : une intuition qui suggère l'idée de la vérité ; une intuition qui discerne ; une inspiration qui apporte le verbe de la vérité et quelque éclat de sa substance supérieure ; enfin, une révélation qui façonne à nos yeux la face et le corps mêmes de sa réalité. Ces pouvoirs ne sont nullement semblables à certains mouvements de l'intelligence mentale ordinaire qui peuvent avoir l'air analogues et que notre inexpérience première confond aisément avec l'intuition véritable. L'intuition suggestive n'est pas pareille à la perspicacité intellectuelle d'une intelligence rapide, ni le discernement intuitif au prompt jugement de l'intellect raisonnant ; l'inspiration intuitive n'est pas semblable à l'action

inspirée de l'intelligence imaginative, ni la révélation intuitive à la forte lumière d'une compréhension intime et d'une expérience purement mentales.

Il serait peut-être exact de dire que ces activités intellectuelles sont une représentation mentale des mouvements supérieurs, un essai du mental ordinaire qui veut faire la même chose ou une imitation intellectuelle aussi bonne que possible du fonctionnement de la nature supérieure. Les intuitions vraies diffèrent de ces contrefaçons efficaces, mais insuffisantes ; elles en diffèrent par leur substance de lumière, par leur mode d'opération, leur méthode de connaissance. Les rapidités intellectuelles dépendent d'une série d'éveils de l'ignorance mentale foncière qui ouvre les yeux à des images et à des représentations de la vérité, lesquelles peuvent être tout à fait valables dans leur domaine particulier et à leurs fins particulières mais qui ne sont pas nécessairement ni essentiellement bien fondées. Leur jaillissement dépend de suggestions fournies par les données mentales et sensorielles ou d'un emmagasinage de la connaissance mentale antérieure. Elles cherchent la vérité comme quelque chose d'extérieur, comme un objet à découvrir et à étudier, à entasser telle une acquisition, et quand elles l'ont découverte, elles scrutent minutieusement ses surfaces, ses aspects, ce qu'elle suggère. Cet examen minutieux est incapable de jamais donner une idée tout à fait complète et adéquate de la vérité. Si péremptoires que ces représentations et ces images puissent sembler sur le moment, elles sont appelées à chaque instant à être dépassées, rejetées et à être jugées incompatibles avec une connaissance nouvelle.

Par contre, si limitée que la connaissance intuitive puisse paraître dans son champ d'action ou dans son application, elle est sûre dans les limites de ce champ, d'une certitude immédiate, durable ; et surtout elle est indépendante. Il se peut qu'elle prenne pour point de départ les données du mental et des sens, ou plutôt qu'elle cherche à éclairer et à révéler la signification véritable de ces données, ou bien qu'elle déclenche tout un train de pensées et de connaissances passées pour leur donner un sens nouveau et des conclusions nouvelles, mais elle ne dépend de rien que d'elle-même et elle peut jaillir spontanément de son domaine brillant, indépendante des suggestions ou des données antérieures ; puis, ce fonctionnement spontané devient de plus en plus fréquent et s'ajoute à l'autre pour ouvrir des profondeurs et des zones de connaissance nouvelles. Dans un cas comme dans l'autre, nous trouvons toujours un élément de vérité indépendant et un sentiment d'absolu dans l'origine de la perception, indiquant

qu’elle procède de la connaissance par identité de l’esprit. C’est la révélation d’une connaissance cachée, mais qui existait déjà dans l’être : ce n’est pas une acquisition mais quelque chose qui était toujours là et qui se dévoile. La connaissance intuitive voit du dedans la vérité et illumine les dehors par cette vision intérieure, et, pour peu que nous nous gardions intuitivement éveillés, elle s’harmonise aussi sans difficulté avec les vérités nouvelles qui restent à venir. Ces caractéristiques deviennent encore plus prononcées et plus intenses dans les zones supérieures ou supramentales à proprement parler ; dans le mental intuitif, elles ne sont peut-être pas toujours reconnaissables dans toute leur pureté et leur perfection du fait du mélange de la substance mentale et de ses additions, mais dans la raison divine et dans le fonctionnement Supramental supérieur, elles deviennent pures et absolues.

L’intuition suggestive, lorsqu’elle opère au niveau mental, donne l’impression d’une idée directe et illuminatrice de la vérité, une idée intérieure qui est l’image vraie et le signe de la vérité ; ce n’est pas encore la vision totale ni tout à fait concrète, mais plutôt quelque chose qui ressemble à un souvenir brillant de la vérité, à la reconnaissance de quelque secret de la connaissance du Moi. C’est une représentation, mais une représentation vivante, non un symbole idéatif ; c’est une réflexion, mais une réflexion éclairée par un certain éclat de la substance vraie de la vérité. Le discernement intuitif est une opération secondaire qui met l’idée de la vérité à sa place juste et par rapport aux autres idées. En outre, tant que l’habitude d’intervention ou d’addition mentale persiste, il sert aussi à distinguer la vision mentale de la vision plus haute, à extraire la pure substance véridique du remplissage mental inférieur qui l’encombre de son alliage, et il s’efforce de débrouiller l’écheveau emmêlé de l’ignorance et de la connaissance, du mensonge et de l’erreur. De même que l’intuition ressemble à une mémoire ou à un souvenir lumineux de la vérité telle qu’elle existe en soi, de même l’inspiration est une sorte d’audition de la vérité : c’est une réception immédiate de la voix même de la vérité ; elle attire facilement le verbe qui l’incarne parfaitement et elle contient quelque chose de plus que la lumière de l’idée de la vérité : elle capture le flot de la réalité intime de la vérité et l’intense mouvement d’afflux de sa substance. La révélation est une sorte de vision directe, *pratyaksha-drishti* ; elle rend évident à notre vue concrète le fait tel qu’il est en lui-même, dont l’idée est une représentation. Elle rend visible l’esprit, l’être, la réalité mêmes de la vérité, et les fait entrer dans la substance de la conscience et de l’expérience.

Pratiquement, la marche du développement de la nature supramentale — à supposer qu'il suive une gradation régulière — montre que les deux pouvoirs inférieurs apparaissent les premiers (bien qu'ils ne soient pas nécessairement dépourvus de toute action des deux pouvoirs supérieurs) puis, à mesure qu'ils se développent et que leur fonctionnement se fait normal, ils constituent une sorte de gnose intuitive inférieure. La combinaison des deux premiers pouvoirs est nécessaire à la perfection de la gnose inférieure. Si le discernement intuitif opère tout seul, il produit une sorte d'illumination critique qui agit sur les idées et les perceptions de l'intellect en les retournant sur elles-mêmes afin que le mental puisse séparer leur vérité de leur erreur ; finalement, il remplace le jugement intellectuel par un jugement intuitif lumineux, une sorte de gnose critique — mais qui risque d'être dépourvue de connaissance illuminatrice fraîche, ou d'élargir simplement la vérité comme il est naturel lorsqu'elle se sépare de l'erreur. D'autre part, si l'intuition suggestive opère toute seule sans ce discernement, il se produit, certes, des entrées continuelles de vérités et de lumières nouvelles, mais elles sont vite enveloppées, encombrées d'additions mentales, et leur connexion, leur rapport, le développement harmonieux qui les fait sortir l'une de l'autre sont brouillés ou coupés par ces intrusions. Il se crée bien un pouvoir de perception intuitive actif, régulier, mais non un mental de gnose intuitive complet et cohérent. Ces deux pouvoirs réunis pallient à l'insuffisance du fonctionnement isolé de chacun et créent un mental de perception intuitive et de discernement intuitif qui peut faire tout le travail de l'intelligence mentale tâtonnante, et davantage, et le faire avec la lumière, la sûreté et le pouvoir supérieurs d'une idéation plus directe et sans vacillation.

De même, les deux pouvoirs supérieurs créent une gnose intuitive supérieure. S'ils opèrent séparément dans la mentalité, comme deux pouvoirs, ils sont également insuffisants à eux seuls sans leurs activités compagnes. Certes, la révélation peut présenter la réalité, les identités de la vérité telle qu'elle existe en soi, et ajouter à l'expérience de l'être conscient quelque chose de très puissant, mais il peut lui manquer le verbe qui incarne, l'idée qui fait jaillir, la poursuite cohérente des rapports et des conséquences : elle peut rester à l'état de possession en notre moi sans être capable de se communiquer aux autres parties de l'être et par elles. Il peut y avoir une présence de la vérité, mais non sa manifestation complète. D'autre part, l'inspiration peut apporter le verbe de la vérité, le souffle de son dynamisme et de son mouvement, mais ceci n'est pas complet en soi et ses effets ne sont pas sûrs sans la révélation intégrale de

tout ce qu'elle contient ou suggère lumineusement et sans une organisation de ses rapports. Le mental intuitif inspiré est constitué d'éclairs qui illuminent de nombreux points obscurs, mais la lumière a besoin d'être canalisée et fixée dans un courant de splendeurs régulières qui formeront un pouvoir stable de connaissance lucidement organisée. Enfin, à elle seule et par ses deux seuls pouvoirs, la gnose supérieure ferait un mental de splendeurs spirituelles trop exclusivement absorbé dans son domaine particulier ; il produirait peut-être, invisiblement, ses effets sur le monde extérieur, mais il manquerait d'un lien de communication plus étroit et plus ordinaire avec les mouvements normaux du mental : justement le lien que fournit le fonctionnement idéatif inférieur. Le fonctionnement uni — sinon fondu et unifié — des quatre pouvoirs constitue la gnose intuitive complète, pleinement armée et équipée.

Un développement régulier — compte tenu de quelques manifestations simultanées des quatre pouvoirs — commencerait déjà à donner naissance au mental intuitif suggestif et critique à une échelle suffisamment large, puis façonnerait au-dessus de lui la mentalité révélatrice et inspirée. Ensuite, il reprendrait les deux pouvoirs inférieurs et les élèverait au pouvoir et au domaine de l'inspiration, faisant fonctionner le tout dans une seule et même harmonie (ou, à une intensité plus haute, dans une seule et même lumière indivisible) qui ferait simultanément le travail des trois réunis ou des trois unifiés. Finalement, par un mouvement analogue, il reprendrait ces trois pouvoirs et les élèverait au pouvoir révélateur de la gnose intuitive en les fusionnant. En fait, ce net processus de développement risque toujours d'être plus ou moins dérangé, brouillé dans le mental humain, et son cours irrégulier soumis à des rechutes, des avances incomplètes, des retours sur des points inaccomplis ou imparfaitement accomplis du fait de l'intervention et du mélange continuels des mouvements actuels de la semi-connaissance mentale et de l'obstruction de la substance de l'ignorance mentale. Vient un temps, cependant, où le processus est complet, pour autant qu'il puisse l'être au niveau mental, et où peut se former clairement une lumière supramentale mitigée, composée de ces quatre pouvoirs, le plus haut dirigeant ou absorbant les autres en son corps. Arrivé à ce point, lorsque le mental intuitif s'est pleinement formé dans l'être mental et qu'il est assez fort pour dominer, sinon prendre encore tout à fait la place des diverses activités mentales, un autre pas devient possible : l'élévation du centre et du niveau d'action au-dessus du mental, et le gouvernement de la raison supramentale.

La première caractéristique de ce changement est un renversement complet, un retournement sens dessus-dessous, pourrait-on presque dire, de toutes les activités. À présent, nous vivons dans le mental, et surtout dans le mental physique, mais tout de même pas tout à fait comme l'animal qui est complètement submergé par les opérations physiques, vitales et sensorielles. Au contraire, nous sommes parvenus à une certaine élévation mentale d'où nous pouvons regarder de haut le fonctionnement de la vie, des sens, du corps, et diriger sur eux une lumière mentale supérieure, réfléchir, juger, nous servir de notre volonté pour modifier les opérations de la nature inférieure. En outre, de l'élévation où nous sommes parvenus, nous regardons vers le haut aussi, plus ou moins consciemment, vers quelque chose qui est au-dessus et, de là, nous recevons, soit directement, soit à travers notre être subconscient et subliminal, des impulsions supraconscientes secrètes qui influencent notre pensée, notre volonté et toutes nos autres activités. Le processus de cette communication est voilé, obscur et, d'ordinaire, les hommes n'en sont pas conscients sauf chez certaines natures hautement développées ; mais quand nous avançons dans la connaissance de soi, nous découvrons que toute notre pensée et toute notre volonté ont leur origine en haut, bien qu'elles prennent forme dans le mental et que ce soit là qu'elles commencent à devenir ouvertement actives. Si nous défaisons les nœuds du mental physique qui nous lient à l'instrument cérébral et nous identifient à la conscience corporelle, et que nous parvenions à nous mouvoir dans la mentalité pure, cette origine supérieure devient constamment claire à notre perception.

Le développement de la mentalité intuitive rend la communication directe, au lieu d'être subconsciente et obscure ; mais nous sommes encore dans le mental, et le mental continue de regarder vers le haut pour recevoir la communication supramentale qu'il transmet aux autres parties de l'être. Ce faisant, le mental ne crée plus tout à fait ses propres formes pour revêtir la pensée et la volonté qui descendent en lui, mais il les altère tout de même, les mitige, les limite encore et leur impose plus ou moins sa propre méthode. Il est encore le receveur et le transmetteur de la pensée et de la volonté (bien qu'il n'en soit plus le formateur, sauf par une influence subtile), puisqu'il leur fournit une substance mentale ou, du moins, les entoure d'un décor mental, d'un revêtement, d'une atmosphère mentale. Par contre, quand la raison supramentale se développe, le Pourousha passe au-dessus de cette élévation mentale et, dès lors, regarde d'en haut toutes les opérations du mental, de la vie,

des sens, du corps, dans une lumière et dans une atmosphère toutes différentes ; il les voit et les connaît avec une vision toute différente et avec une connaissance vraie, libre, parce qu'il n'est plus submergé dans le mental. Pour le moment, l'homme est seulement partiellement libéré de la submersion animale — car son mental est en partie monté au-dessus de la vie, des sens, du corps, en partie immergé en eux et gouverné par eux —, et il n'est nullement libéré des formes et des limites mentales. Mais une fois qu'il passe à l'élévation supramentale, il est délivré de la domination inférieure et gouverne toute sa nature — essentiellement et initialement tout d'abord et dans sa conscience la plus haute, car tout le reste est encore à transformer —, mais quand cette transformation est faite, ou dans la mesure où elle est faite, il devient un être libre, maître de son mental, de ses sens, de sa vie et de son corps.

La deuxième caractéristique du changement est que la formation de la pensée et de la volonté peuvent désormais se produire entièrement sur le plan Supramental ; par conséquent, c'est un début de volonté et de connaissance totalement lumineuses et efficaces qui sont émises. En fait, la lumière et le pouvoir ne sont pas complets au début, parce que la raison supramentale n'est qu'une formulation élémentaire du Supramental et que le mental et les autres parties de l'être doivent encore être transformés en un moule de la nature supramentale. Il est vrai que le mental ne fonctionne plus comme l'auteur, comme le formateur ni le juge apparent de la pensée, de la volonté ou de quoi que ce soit d'autre, mais il fonctionne encore comme le canal transmetteur et, par conséquent, dans cette mesure, comme un réceptacle, et, jusqu'à un certain point, comme un obstructeur et un déformateur de la transmission du pouvoir et de la lumière qui viennent d'en haut. Une disparité reste encore entre la conscience supramentale où désormais le Pourousha se tient, pense, veut, et la conscience mentale, vitale et physique à travers laquelle il doit traduire sa lumière et sa connaissance. Il vit et voit avec une conscience idéale, mais il faut encore qu'il rende cette conscience entièrement pratique et efficace dans son moi inférieur. Sinon, simplement, il pourra agir avec une efficacité spirituelle plus ou moins grande, par une communication intérieure avec autrui au niveau spirituel et au niveau du mental supérieur qui sont le plus facilement touchés par lui, mais les effets seront atténués et retardés par l'infériorité ou l'absence du fonctionnement intégral de l'être. Cette infériorité ne peut être guérie que quand le Supramental se saisit de la conscience mentale, vitale, physique, et les supramentalisé, c'est-à-dire les transforme en un moule de la nature

supramentale. Cette transformation est beaucoup plus aisée quand on a déjà subi la préparation yoguique des instruments de la nature inférieure, dont nous avons déjà parlé ; sinon, nous aurons une grande difficulté à nous débarrasser de la discordance ou de la disparité entre la supramentalité idéale et les instruments de transmission mentale : le canal mental, le cœur, les sens, l'être nerveux et l'être physique. La raison supramentale peut faire en grande partie un premier travail de transformation, mais non le travail tout entier.

La raison supramentale est essentiellement une intelligence et une volonté spirituelles directes, lumineuses en soi, fonctionnant indépendamment, et elle n'est pas mentale, *mânasa bouddhi,* mais supramentale, *vijnâna bouddhi.* Elle fonctionne par le même quadruple pouvoir que le mental intuitif, mais ici, ces pouvoirs opèrent dès l'abord avec un certain ensemble et ils ne sont pas altérés par la substance mentale de l'intelligence, pas principalement occupés à illuminer le mental : ils œuvrent à leur manière et à leurs fins naturelles. Et parmi ces quatre pouvoirs, le discernement, ici, se distingue à peine des autres pouvoirs comme une faculté distincte : il est constamment présent dans les trois autres et détermine spontanément en eux la place et les rapports de leur connaissance. On peut distinguer trois élévations au sein de cette raison : l'une où l'opération de ce que nous pouvons appeler une intuition supramentale fournit la forme et les traits dominants ; une autre où une inspiration supramentale rapide prend la tête et imprime le caractère général, et une troisième où tout se fait par une vaste révélation supramentale ; et chacune de ces élévations nous fait passer à une substance plus concentrée, à une lumière, une somme, une étendue plus hautes de la volonté de vérité et de la connaissance de vérité.

Le travail de la raison supramentale englobe tout ce que la raison mentale peut faire et elle va plus loin, mais elle part de l'autre bout et il y a une correspondance dans ses opérations. Pour la raison spirituelle, les vérités essentielles du moi et de l'esprit, le principe des choses, ne sont pas des idées abstraites ni des expériences subtiles et sans consistance auxquelles elle "arrive" en faisant une sorte de bond par-dessus des limites : c'est une réalité constante, le fond naturel de toute son idéation et de toute son expérience. Elle n'"arrive" pas comme le mental, mais dévoile directement les vérités totales et générales ou particulières de l'être, de la conscience, des sensations spirituelles et autres, de l'Ananda, de la force et de l'action : elle dévoile la réalité et le phénomène ou le symbole, ce qui est actuel et ce qui est possible et l'aboutissement final, ce

qui est déterminé et ce qui détermine, et tout cela avec une évidence spontanément lumineuse. Elle formule et met en ordre le rapport des pensées entre elles, des forces entre elles, des actes entre eux, et chacun avec les autres, puis elle les coule dans une harmonie lumineuse et convaincante. Elle englobe les données des sens, mais en leur donnant un autre sens à la lumière de ce qui se trouve derrière eux et les traite simplement comme des signes extérieurs : la vérité intérieure est connue par un sens supérieur qu'elle possède déjà. Et elle ne dépend pas exclusivement de ces données, même sur leur propre terrain objectif, ni n'est limitée à leur rayon. Elle possède une sensation spirituelle et un sens spirituel propres, et prend ces données sensorielles pour les relier aussi aux données d'un sixième sens : le sens mental intérieur. Elle prend également les illuminations, les symboles vivants et les images familières de l'expérience psychique, et les relie aussi aux vérités du moi et de l'esprit.

La raison spirituelle prend de même les émotions et les sensations psychiques, les relie à leurs équivalents spirituels, leur communique les valeurs de la conscience supérieure et l'Ananda dont elles dérivent (et dont elles sont des amoindrissements dans la nature inférieure) et elle corrige leurs déformations. De même, elle prend les mouvements de l'être vital et de la conscience vitale, les relie aux mouvements de la vie spirituelle du moi et leur communique son sens et son pouvoir de Tapas. Elle prend la conscience physique, la délivre de l'obscurité, du tamas de l'inertie, et en fait un récipient malléable, un instrument sensitif de la lumière, du pouvoir et de l'Ananda du Supramental. Elle manie la vie, l'action et la connaissance comme les manient la volonté et la raison mentales, mais elle ne part pas de la matière, de la vie, des sens ni de leurs données en les reliant par une idée à la vérité supérieure des choses ; au contraire, elle part de la vérité du moi, de l'esprit, et y relie les données du mental, de l'âme, de la vie, des sens et de la matière, par une expérience spirituelle directe qui se sert de toutes les autres expériences comme d'une forme et d'un instrument. Son rayon est beaucoup plus vaste que celui du mental incarné ordinaire enfermé dans la prison des sens physiques, plus vaste aussi que la mentalité pure, même lorsque celle-ci est libre dans sa propre sphère et qu'elle opère avec l'aide du mental psychique et des sens intérieurs. Et elle a un pouvoir que la volonté et la raison mentales n'ont pas, parce que celles-ci ne sont pas vraiment indépendantes et ne déterminent pas originellement les choses : le pouvoir de transformer l'être tout entier, dans toutes ses parties, et d'en faire un instrument harmonieux, une manifestation de

l'esprit.

Cependant, la raison spirituelle se sert principalement de l'idée et de la volonté représentatives de l'esprit, bien qu'elle ait pour source constante une vérité plus vaste et plus essentielle qui est son support et sa référence. C'est donc un pouvoir de lumière de l'Ishwara, mais non le pouvoir même de sa présence immédiate dans l'être ; c'est la *soûrya-shakti* [*Soûrya-shakti :* pouvoir solaire ou pouvoir de lumière de l'Ishwara.] de l'Ishwara et non la totalité de son *âtma-shakti* [*Âtma-shakti :* pouvoir de l'être, pouvoir de l'âme.] ou *parâ svâ prakriti* [*Parâ svâ prakriti :* pouvoir immédiat de l'être.] qui opère dans la raison spirituelle. L'opération directe du pouvoir immédiat commence avec le Supramental supérieur ; celui-ci prend en main tout ce que nous avons réalisé jusque-là, dans le corps, dans la vie, dans le mental, dans l'être intuitif et par la raison spirituelle, il coule tout ce qui s'est créé, tout ce qui a été rassemblé, changé en substance d'expérience par l'être mental et qui est devenu une partie intégrante de la conscience, de la personnalité et de la nature, et il en fait une suprême harmonie qui s'accorde au suprême infini et à la vie universelle de l'esprit. Le mental peut, certes, recevoir le toucher de l'infini et de l'universel, il peut les refléter et même se perdre en eux, mais seul le Supramental donne à l'individu le pouvoir d'être complètement "un" en action avec l'esprit universel et transcendant.

Avec le Supramental, le seul fait toujours et constamment présent, l'expérience à laquelle on a grandi peu à peu et où l'on vit toujours, c'est l'être infini : tout ce que l'on voit, sent, connaît, tout ce en quoi l'on existe, est seulement la substance de l'être unique ; le seul fait, c'est la conscience infinie : tout ce qui est conscient, tout ce qui agit et se meut, est vu, senti, reçu, connu, vécu comme l'expérience et l'énergie de l'être unique ; le seul fait, c'est l'Ananda infini : tout ce qui sent et est senti, est vu, senti, connu, reçu et vécu comme des formes de l'Ananda unique. Tout le reste est seulement une manifestation ou une circonstance de cette unique vérité de notre existence. Ce n'est plus simplement "voir" et "connaître" : c'est l'état même du moi en tout, et du tout dans le moi, de Dieu en tout et de tout en Dieu, et du tout vu comme Dieu ; et cet état n'est plus désormais une expérience qui "s'offre" au mental spiritualisé réfléchissant, mais quelque chose qui est saisi et vécu dans une réalisation intégrale de la nature supramentale : une réalisation constamment présente et constamment active. Ici, nous retrouvons la pensée, la volonté, les sensations et tout ce qui fait partie de notre nature, mais transfigurées, haussées

à une conscience supérieure. Ici, toute pensée est vue et éprouvée comme un corps substantiel, lumineux, comme un mouvement de force lumineux, comme une lumineuse vague de l'Ananda de l'être : ce n'est pas une idée dans l'air vide du mental, mais quelque chose qui est éprouvé dans la réalité de l'être infini et comme une lumière de cette réalité. De même, la volonté et les impulsions sont éprouvées comme un pouvoir réel, comme une substance réelle du Sat, du Chit et de l'Ananda de l'Ishwara. Toutes les sensations et toutes les émotions spiritualisées sont éprouvées comme de purs modelages de la conscience et de l'Ananda. L'être physique lui-même est perçu comme une forme consciente de l'esprit, et l'être vital comme une coulée de son pouvoir et comme une possession de la vie de l'esprit.

Le rôle du Supramental dans notre développement est de manifester et d'organiser cette suprême conscience de sorte qu'au lieu d'agir et d'exister seulement dans l'infini au-dessus, avec quelques manifestations limitées ou voilées dans la nature et dans l'être individuels, ou des manifestations inférieures et déformées, nous puissions exister et agir vastement et totalement dans l'individu comme un être spirituel conscient et spontanément connaissant, comme un pouvoir vivant et agissant de l'esprit infini et universel. Le caractère du fonctionnement Supramental, pour autant que nous puissions l'exprimer, sera décrit plus exactement après, quand nous parlerons de la conscience et de la vision brâhmiques. Dans les chapitres qui suivent, nous n'en traiterons que dans la mesure où il concerne la pensée, la volonté, le psychique et autres expériences de la nature individuelle. Pour le moment, notons simplement que, ici aussi, dans le domaine de la pensée et de la volonté, le fonctionnement est triple. La raison spirituelle est d'abord soulevée, élargie, transformée en un fonctionnement représentatif supérieur qui formule pour nous les données immédiates de l'existence du moi en nous et autour de nous. Puis apparaît un fonctionnement interprétatif supérieur de la connaissance supramentale, une étendue plus haute qui s'attache moins aux faits présents et qui ouvre des potentialités encore plus vastes dans le temps, dans l'espace et au-delà. Et finalement, apparaît la connaissance la plus haute, par identité, qui est la porte d'entrée dans la conscience essentielle, dans l'omniscience et dans l'omnipotence de l'Ishwara.

Il ne faudrait pas croire, cependant, que ces étapes superposées fussent séparées l'une de l'autre dans l'expérience. Nous les avons mises dans ce qui pourrait être un ordre régulier de développement ascendant afin de nous faire

mieux comprendre dans un exposé intellectuel. Mais l'Infini, même dans le mental normal, perce ses propres voiles et, en dépit de ses lignes de démarcation, ses divisions en descente et ascension, donne souvent des signes de lui-même d'une manière ou d'une autre. En outre, tant que nous demeurons encore dans la mentalité intuitive, les pouvoirs d'en haut s'ouvrent et viennent à nous en visitations irrégulières, puis, à mesure que nous nous développons, ils forment un fonctionnement plus fréquent, plus régulier au-dessus de cette mentalité. Ces anticipations deviennent encore plus nombreuses et plus fréquentes dès que l'on entre sur le plan Supramental. La conscience infinie et universelle a toujours le pouvoir d'empoigner le mental et de faire son siège, et quand elle le fait avec une certaine continuité, avec fréquence, persistance, le mental peut se transformer plus facilement en mentalité intuitive, et celle-ci à son tour en un mouvement Supramental. À mesure que nous nous élevons, nous devenons plus intimement et plus intégralement la conscience infinie et elle devient plus complètement notre moi et notre nature. De l'autre côté également — du côté inférieur de l'existence qui, semblerait-il, serait désormais non seulement en dessous pour nous mais tout à fait étranger —, nous ne sommes pas nécessairement coupés de la connaissance d'autrui et des sentiments de ceux qui vivent dans la nature ordinaire, même quand nous vivons en l'être Supramental et même quand toute la nature s'est coulée en son moule. L'inférieur ou le plus limité peut avoir du mal à comprendre et à sentir le supérieur, mais le supérieur et le moins limité peut toujours, s'il le veut, comprendre la nature inférieure et s'identifier à elle. Le suprême Ishwara aussi n'est pas loin de nous : il connaît tout, vit en tout, s'identifie à tout, et pourtant n'est pas subjugué par les réactions ni limité en sa connaissance, en son pouvoir et en son Ânanda par les limitations du mental, de la vie et de l'être physique dans l'univers.

Chapitre 22

La Pensée et la Connaissance Supramentales

La transition du mental au Supramental ne consiste pas simplement à substituer au mental un instrument supérieur de pensée et de connaissance, mais à changer, à convertir la conscience tout entière. Non seulement une pensée supramentale doit se former, mais une volonté supramentale aussi, un sens Supramental, une sensibilité supramentale — un substitut Supramental à toutes les activités qui sont maintenant accomplies par le mental. Ces activités supérieures se manifestent tout d'abord au niveau mental sous forme de descentes, d'irruptions, de messages ou de révélations d'un pouvoir supérieur. Le plus souvent, elles se mélangent au fonctionnement ordinaire du mental et il n'est guère facile de les en distinguer dans notre inexpérience première, sauf par leur lumière, leur force, leur joie supérieures, d'autant que le mental se sent agrandi ou enflammé par leur venue répétée et précipite son fonctionnement en imitant les signes extérieurs de l'activité supramentale : ses opérations deviennent plus rapides, plus lumineuses, plus fortes, plus assurées et parviennent même à une sorte d'imitation intuitive, souvent fausse, qui cherche à se faire passer pour la vérité lumineuse et directe, indépendante sans l'être vraiment. L'étape suivante amène la formation d'un mental lumineux : un mental d'expérience intuitive, de pensée intuitive, de volonté, de sensation, de sentiments intuitifs, d'où s'éliminent progressivement les mélanges du mental inférieur et les intuitions imitatives ; ce processus de purification, *shouddhi,* est indispensable à la formation nouvelle et à la perfection, *siddhi.* Simultanément, au-dessus du mental, commence à se dévoiler la source des activités intuitives et un fonctionnement de plus en plus organisé de la conscience supramentale vraie, celle qui n'œuvre pas au niveau mental mais sur son propre plan supérieur. Finalement, la conscience supramentale tire vers le haut la mentalité intuitive qu'elle avait créée comme un représentant, et prend en main toutes les activités de la conscience. C'est un processus progressif ; pendant longtemps, il

est accidenté de mélanges et d'additions et nécessite un retour aux mouvements inférieurs afin de corriger ceux-ci et de les transformer. Tantôt le pouvoir supérieur et le pouvoir inférieur fonctionnent alternativement — la conscience redescend des hauteurs qu'elle avait atteintes et revient à son niveau antérieur, mais toujours avec un certain changement —, tantôt ils fonctionnent ensemble en consultation mutuelle, pourrait-on dire. En fin de compte, le mental s'intuitivise complètement et devient un simple canal passif de l'action supramentale ; mais cet état non plus n'est pas la condition idéale ; en outre, il recèle encore certains obstacles car le fonctionnement supérieur est encore obligé de passer par une substance de conscience qui ralentit et amoindrit : la substance de la conscience physique. L'étape finale du changement survient quand le Supramental occupe tout l'être et le supramentalisé en transformant même les enveloppes vitale et physique en un moule de lui-même, réceptif, subtil, imprégné de ses pouvoirs. L'homme devient alors totalement le surhomme. Du moins, tel est le processus naturel et intégral.

Il faudrait sortir complètement des limites présentes pour tenter un semblant de description adéquate et complète des caractéristiques supramentales ; en fait, il ne serait pas possible de donner une description complète puisque le Supramental contient non seulement l'unité de l'infini mais son immensité et ses multiplicités. Pour le moment, contentons-nous d'indiquer quelques-uns de ses traits saillants relativement au procédé pratique de transformation dans le yoga, son rapport avec le fonctionnement mental et le principe qui gouverne quelques-uns des phénomènes du changement. Le rapport fondamental est que tout le fonctionnement du mental dérive secrètement du Supramental — bien que nous ne le sachions pas tant que nous n'avons pas pris conscience de notre moi supérieur — et que, de cette source, le mental tire tout ce qu'il possède de vérité et de valeur. Toutes nos pensées, nos volontés, nos sentiments, toutes nos représentations sensorielles, contiennent ou ont à leur source un élément de vérité qui est la source de leur existence et leur support, si pervertis ou faux soient-ils en pratique ; derrière eux, se trouve une vérité plus grande qu'ils ne saisissent pas mais qui, s'ils pouvaient la saisir, aurait bientôt fait de les unifier, de les harmoniser et de les rendre au moins relativement complets. Mais pratiquement, la vérité qu'ils peuvent saisir est amoindrie dans sa portée, dégradée en un mouvement inférieur, divisée, faussée par la fragmentation, frappée d'incomplétude et défigurée par toutes sortes de perversions. La connaissance mentale n'est jamais intégrale : elle est toujours partielle. Sans fin,

elle ajoute un détail à l'autre, mais trouve difficile de les relier convenablement ; ses totalités aussi ne sont pas de vraies totalités mais des ensembles incomplets qu'elle incline à substituer à une connaissance plus vraie et plus intégrale. Et même si elle parvenait à une sorte de connaissance intégrale, ce serait encore par une espèce de montage, par un assemblage mental et intellectuel, une union artificielle et non une unité essentielle, vraie. S'il n'y avait que cela, nous pourrions encore concevoir que le mental arrive à une sorte de réflexion partielle et de semi-traduction de la connaissance intégrale, mais la maladie radicale resterait encore : ce ne serait pas la connaissance vraie mais seulement, au mieux, une représentation intellectuelle. En fin de compte, la vérité mentale est toujours, nécessairement, une représentation intellectuelle, émotive, sensorielle, et non la vérité directe, non la vérité elle-même en son corps et son essence.

Le Supramental peut accomplir tout ce que fait le mental et présenter, combiner les détails, ou ce que l'on pourrait appeler des aspects ou des ensembles secondaires, mais il le fait d'une manière différente et sur une autre base. Contrairement au mental, il ne glisse pas d'élément de déviation, ne fait pas de fausses extrapolations, ne superpose pas d'erreurs ; même quand il fournit une connaissance partielle, il la fournit dans une lumière ferme, exacte, et, toujours, derrière, se trouve implicite ou s'offre à la conscience la vérité essentielle dont découlent les détails et les ensembles ou les aspects subordonnés. Le Supramental possède aussi un pouvoir de représentation, mais ses représentations ne sont pas du genre intellectuel : elles sont pétries du corps et de la substance lumineuse de la vérité en son essence, ce sont ses véhicules et non des images de remplacement. En fait, il existe un pouvoir de représentation infini dans le Supramental, et c'est de ce pouvoir divin que le fonctionnement mental est une sorte de représentant déchu. Ce Supramental "représentatif" possède un double fonctionnement : inférieur, au niveau de ce que j'ai appelé la "raison supramentale", qui est très proche du mental et auquel le mental peut très facilement se laisser intégrer, et un fonctionnement supérieur dans le Supramental intégral qui voit toutes choses en l'unité et en l'infinité de la conscience et de l'existence divines. Mais à n'importe quel niveau, son fonctionnement est très différent du fonctionnement mental correspondant : il est direct, lumineux, sûr. Toute l'infériorité du mental vient de ce qu'il est une opération de l'âme *après* sa chute dans l'inconscience et dans l'ignorance, et qu'elle essaye de revenir à la connaissance de soi mais toujours sur un fond de

nescience et d'ignorance. Le mental est l'ignorance qui tâche de savoir, ou c'est l'ignorance qui reçoit une connaissance dérivée : c'est l'opération de l'*avidyâ*. Le Supramental est toujours la révélation d'une connaissance inhérente qui ne dépend de rien : c'est l'opération de la *vidyâ*.

Une deuxième différence se révèle à l'expérience : c'est une harmonie plus vaste, une unité spontanée.

Il n'y a qu'une conscience, mais dans l'action elle revêt toutes sortes de mouvements, et chacun de ces mouvements fondamentaux possède d'innombrables formes et modes opératoires. Les formes et les modes de la conscience mentale sont marqués par la troublante complication de la division et de la séparation des énergies mentales et des mouvements mentaux ; l'unité originelle du mental conscient n'apparaît pas du tout ou n'apparaît que par mégarde. Constamment, dans notre mentalité, nous sommes en présence d'un conflit, d'une confusion, d'une absence d'homogénéité entre les différentes pensées, ou d'une homogénéité rapiécée, et le même phénomène se répète dans les divers mouvements de notre volonté, de nos désirs, de nos émotions, nos sentiments. En outre, notre pensée, notre volonté et nos sentiments ne sont pas en état naturel d'harmonie entre eux et ne travaillent pas à l'unisson ; chacun agit selon son pouvoir séparé, même quand il devrait agir avec les autres, et ils sont souvent en lutte ou plus ou moins incompatibles. Leur développement aussi est inégal et chacun pousse aux dépens de l'autre. Le mental est un lieu de discordes où s'édifie un semblant d'organisation pratique aux fins de la vie, plutôt qu'une concorde satisfaisante. La raison tente de parvenir à un accommodement meilleur ; elle vise à une maîtrise plus grande, à une. harmonie rationnelle ou idéale, mais dans cette entreprise elle est simplement un délégué ou un remplaçant du Supramental et elle cherche à faire ce que seul le Supramental peut faire et est qualifié pour faire ; en fait, elle est incapable de maîtriser entièrement le reste de l'être et, généralement, nous sommes en présence d'un hiatus considérable entre le mouvement de la vie et l'harmonie rationnelle ou idéale que nous créons dans notre pensée. Même en mettant les choses au mieux, l'organisation bâtie par la raison a toujours quelque chose d'artificiel et de forcé, car, finalement, il n'existe que deux mouvements d'harmonie spontanés : celui de la vie, inconscient ou en grande partie subconscient — l'harmonie que nous trouvons dans la création animale et dans la Nature inférieure —, et l'harmonie de l'esprit. La condition humaine est un stade de transition, d'effort, d'imperfection entre l'un et l'autre, entre la vie

naturelle et la vie idéale ou spirituelle — elle est rassasiée de recherches incertaines et de désordres. Non pas que l'être mental soit incapable de trouver, ou plutôt d'échafauder par lui-même une certaine sorte d'harmonie relative, mais il ne peut pas la rendre stable parce qu'il est talonné par l'esprit. Un Pouvoir au-dedans oblige l'homme à être l'ouvrier plus ou moins conscient de sa propre évolution, qui le conduira à la maîtrise de soi et à la connaissance de soi.

Par contre, le fonctionnement Supramental est fait d'unité, d'harmonie, d'ordre naturel. Au début, quand la pression d'en haut s'abat sur la mentalité, cette harmonie n'est guère visible ; il se peut même qu'un phénomène contraire se produise pendant un temps. Les causes en sont diverses. Tout d'abord, il se peut qu'il y ait une perturbation, même un déréglage créé par l'impact de ce pouvoir plus grand, difficilement mesurable, qui tombe sur une conscience inférieure incapable d'y répondre organiquement, ou peut-être même incapable d'en supporter la pression. Le fait même de l'activité simultanée, encore non coordonnée, de deux forces complètement différentes (et surtout si le mental insiste sur ses propres méthodes, s'il cherche obstinément ou violemment à profiter du Supramental au lieu de se donner à lui et à ses desseins, s'il n'est pas suffisamment passif, pas assez obéissant à la direction supérieure) peut entraîner une grande stimulation de pouvoir mais aussi un désordre accru. Pour cette raison, une préparation antérieure, une longue purification (plus elle est complète, mieux c'est), une tranquillisation et, d'une façon générale, la passivité d'un mental calmement et fortement ouvert à l'esprit, sont indispensables au yoga.

En outre, étant accoutumé à fonctionner dans certaines limites, il se peut que le mental cherche à se supramentaliser dans l'une ou l'autre branche de ses énergies. Il peut cultiver un pouvoir de pensée et de connaissance intuitives à demi supramentalisées considérable, mais il se peut que la volonté reste intransformée, désaccordée avec ce développement à demi Supramental et fragmentaire du mental pensant ; et le reste de l'être aussi, les parties émotives et nerveuses, peuvent continuer à être identiquement non régénérées, voire même pires. Ou bien, il se peut qu'il y ait un développement intensif de la volonté intuitive ou d'une volonté fortement inspirée, mais sans élévation correspondante dans le mental pensant ni dans l'être émotif et psychique, sauf dans la mesure où c'est tout à fait inévitable pour ne pas obstruer complètement le fonctionnement de la volonté. De son côté, le mental émotif et psychique

peut essayer de se supramentaliser et de s'intuitiviser, y réussir dans une large mesure et, pourtant, le mental pensant restera très ordinaire, pauvre de substance et obscur en lumière. De même, l'être éthique ou l'être esthétique peut s'adonner à un développement intuitif, mais les autres parties resteront très semblables à elles-mêmes. Telle est la raison du désordre ou du développement unilatéral que l'on observe fréquemment chez l'homme de génie, le poète, l'artiste, le penseur, le saint ou le mystique. Une mentalité fragmentairement intuitivisée peut, en dehors de son activité spéciale, donner l'apparence d'une harmonie et d'un ordre beaucoup moins grands que ceux d'un mental simplement intellectuel largement développé. Un développement intégral est nécessaire, une conversion en masse du mental, sinon nous aurons un mental qui se servira de l'influx Supramental à son profit et le coulera dans son propre moule ; tout cela est toléré pour les desseins immédiats du Divin dans l'être et l'on peut même considérer que c'est une étape suffisante pour un individu dans une seule vie ; mais c'est un état d'imperfection, non une évolution complète et victorieuse de l'être. Par contre, si nous travaillons à un développement intégral du mental intuitif, nous nous apercevrons qu'une vaste harmonie commence à poser ses fondements. Cette harmonie sera d'une autre sorte que celle créée par le mental intellectuel, et, en fait, il se peut qu'elle ne soit guère perceptible, ou si elle l'est, guère intelligible pour l'homme logique, parce qu'elle ne s'élabore pas ni ne s'analyse par nos procédés mentaux. Ce sera l'harmonie de l'expression spontanée de l'esprit.

Dès que nous nous élevons au-dessus du mental et que nous entrons dans le Supramental, cette harmonie initiale fait place à une unité plus vaste et plus intégrale. Les pensées de la raison supramentale se rejoignent, se comprennent l'une l'autre et s'organisent dans un ordre naturel, même quand elles viennent de directions tout à fait contraires. Les mouvements de la volonté, qui sont en conflit dans le mental, trouvent leur place juste dans le Supramental et leur relation juste les uns par rapport aux autres. De même, les sentiments supramentaux découvrent leurs affinités et s'organisent dans une harmonie et un accord naturels. À un stade plus haut, cette harmonie s'intensifie, se change en unité. La connaissance, la volonté, les sentiments et tous les autres mouvements, se fondent en un unique mouvement. Cette unité touche à son sommet de perfection dans le suprême Supramental. L'harmonie et l'unité sont inévitables parce que, dans le Supramental, le fondement est la connaissance — et plus particulièrement la connaissance de soi, c'est-à-dire la connaissance du

moi sous tous ses aspects. La volonté supramentale est l'expression dynamique de cette connaissance de soi ; les sentiments supramentaux sont l'expression de la joie lumineuse du moi ; et tous les autres mouvements, dans le Supramental, se fondent en cet unique mouvement. À son degré suprême, la connaissance devient quelque chose de plus vaste que ce que nous appelons de ce nom : c'est essentiellement et intégralement le Divin lui-même qui perçoit en nous ; c'est son être, sa conscience, son Tapas, son Ânanda, et tout est le mouvement harmonieux, unifié, lumineux, de cette unique existence.

Cette connaissance supramentale n'est pas principalement ni essentiellement une connaissance qui se pense. L'intellect considère qu'il ne connaît pas les choses tant qu'il n'a pas réduit sa perception en termes de pensée, c'est-à-dire tant qu'il n'a pas enfermé les choses dans un système de concepts mentaux représentatifs ; finalement, ce genre de connaissance devient concluant et complet quand il peut se traduire en paroles claires, précises, définies. Il est vrai que le mental tire principalement sa connaissance d'impressions variées : il part des impressions vitales et sensorielles pour s'élever jusqu'aux impressions intuitives ; mais celles-ci ne sont acceptées par l'intelligence développée que comme de simples données et elles lui paraissent incertaines et vagues en soi tant qu'il ne les a pas forcées à dévider tout leur contenu à la pensée et qu'elles n'ont pas été casées dans un énoncé intellectuel quelconque ou dans une série de pensées ordonnées. Il est vrai aussi qu'il existe une pensée et une parole plus suggestives que définissantes, qui, à leur façon, ont un pouvoir et une richesse de contenu plus grands, et ce genre de pensée ou de parole est déjà plus proche de l'intuitif ; cependant, l'intellect demande à dégager le contenu intellectuel exact de ces suggestions et à les classer dans un enchaînement et dans un rapport clairs, et tant que ce n'est pas fait, il n'est pas satisfait, il ne sent pas que sa connaissance est complète. Le labeur de la pensée au niveau de l'intellect logique est ce qui, normalement, lui semble le mieux pour organiser l'action mentale ; c'est ce qui donne au mental un sentiment de sûreté et de netteté, de sécurité, de plénitude dans sa connaissance et dans son utilisation de la connaissance. Mais tout cela n'a rien à voir avec la connaissance supramentale.

Ce n'est pas par la pensée mais par identité que le Supramental connaît le plus complètement et le plus sûrement : par une perception pure de la vérité essentielle des choses en le moi et par le moi, *âtmani âtmânam âtmanâ.* Quand nous devenons "un" avec la vérité, "un" avec l'objet de la connaissance, nous arrivons vraiment à la connaissance supramentale ; quand il n'existe plus de

division entre le connaisseur, la connaissance et ce qui est connu, *jnâtâ, jnânam, jnéyam,* nous avons vraiment la satisfaction supramentale et la lumière intégrale. La chose connue n'est pas vue comme un objet en dehors de nous mais comme nous-même ou comme une partie de notre moi universel et contenue en notre conscience la plus directe. Cette identification aboutit à la connaissance la plus haute et la plus complète ; pour le Supramental, la pensée et la parole sont une forme inférieure, parce qu'elles sont des représentations et non cette possession directe à l'intérieur de la conscience, et, en fait, si la pensée n'est pas imprégnée de la perception spirituelle, elle devient une diminution de la connaissance. Car, à supposer qu'il s'agisse d'une pensée supramentale, cette pensée est encore une manifestation partielle d'une connaissance supérieure qui existe en le moi, mais qui, pour le moment, n'est pas présente dans la conscience immédiatement active. Dans les régions les plus hautes de l'infini, il n'est nul besoin de pensée, car tout est éprouvé spirituellement, en parfaite continuité, dans une possession éternelle et dans une intégralité et une immédiateté absolues.

La pensée est simplement un moyen parmi d'autres de manifester et de présenter partiellement ce qui est caché dans cette connaissance supérieure spontanée. En fait, cette suprême manière de connaître ne nous est accessible dans toute son ampleur et à son degré complet que quand nous avons franchi les nombreux degrés du Supramental et que nous nous sommes élevés à cet infini. En attendant, à mesure que le pouvoir Supramental émerge et qu'il élargit son mouvement, quelques éclats de cette suprême manière de connaître se manifestent, grandissent ; même les diverses parties de l'être mental, à mesure qu'elles s'intuitivisent et se supramentalisent, laissent apparaître de plus en plus, à leur propre niveau, un mouvement correspondant. Un pouvoir grandissant d'identification avec toutes les choses et tous les êtres faisant l'objet de notre conscience se manifeste — identification vitale, psychique, émotive, dynamique et autres —, et ces dépassements de la conscience séparative produisent d'innombrables formes et moyens de connaissance directe.

La connaissance supramentale, l'expérience par identité, entraîne ou contient comme une partie secondaire d'elle-même une vision supramentale qui n'a nul besoin du support d'une image, qui concrétise ce qui est abstrait pour le mental et ressemble à la vue, bien que son objet puisse être l'invisible vérité des choses dotées d'une forme ou la vérité de ce qui est sans forme. Cette vision peut se manifester avant l'identité, comme une sorte d'émanation de lumière

préliminaire issue de l'objet, ou elle peut fonctionner indépendamment de l'objet, comme un pouvoir distinct. La vérité de ce que l'on connaît n'est alors pas complètement une avec nous-mêmes, ou pas encore : c'est un "objet" de notre connaissance ; et pourtant c'est un objet vu subjectivement dans le moi ou du moins par le moi (même s'il est encore autre, séparé et objectivé pour le connaisseur), c'est-à-dire qu'il est vu sans moyen intermédiaire, par une saisie intérieure directe ou par un contact lumineux de la conscience spirituelle qui pénètre et enveloppe son objet. C'est cette saisie lumineuse, ce contact lumineux, qui constitue la vision spirituelle, *drishti* ("pashyati", dit constamment l'Oupanishad en parlant de la connaissance spirituelle : "il voit"; et, parlant du Moi qui conçoit l'idée de la création, alors que nous nous attendrions à "il a conçu", l'Oupanishad dit au contraire : "il a vu"). Cette saisie lumineuse est à l'esprit ce que les yeux sont au mental physique : on a la sensation de passer par un phénomène subtilement analogue. De même que la vision physique peut nous présenter le corps concret d'une chose dont la pensée n'a eu qu'un signe ou une description mentale et que cette chose devient immédiatement réelle et évidente, *pratyaksha,* de même la vision spirituelle dépasse les signes ou les représentations de la pensée et peut nous rendre présents et directement évidents, *pratyaksha,* le moi des choses et la vérité de toute chose.

L'organe physique nous offre simplement l'image superficielle des choses et il a besoin de la pensée pour remplir et animer l'image, tandis que la vision spirituelle a le pouvoir de nous présenter la chose en soi et toute la vérité qui la concerne. Le voyant n'a pas besoin de se servir de la pensée ni de ses processus comme moyen de connaissance, mais seulement comme moyen de représentation et d'expression ; pour lui, la pensée est un pouvoir moindre, utilisé à des fins secondaires. S'il a besoin d'une connaissance supplémentaire plus détaillée, il peut l'obtenir par une nouvelle vision sans recourir à la lenteur des processus de la pensée qui constituent le support et le bâton de recherche du mental dans ses tâtonnements vers la vérité, de même que nous scrutons avec nos yeux pour découvrir ce qui a échappé à notre première observation. Cette expérience ou cette connaissance par la vision spirituelle est le deuxième des pouvoirs supramentaux en grandeur et en action directe. C'est une vision beaucoup plus exacte, plus profonde, plus complète, détaillée, que la vision mentale, parce qu'elle dérive directement de la connaissance par identité ; en outre, elle a la vertu de nous faire passer immédiatement de la vision à l'identité,

de même que l'on peut passer de l'identité à la vision. Ainsi, quand la vision spirituelle voit Dieu, le Moi ou Brahman, l'âme peut instantanément entrer en le Moi, en Dieu ou Brahman et ne faire qu'un avec Lui.

Cette identité n'est intégralement possible qu'au niveau Supramental ou au-dessus ; néanmoins, la vision spirituelle peut se vêtir de formes mentales qui aident à cette identification, chacune à sa manière. Une vision intuitive du mental ou une image mentale spiritualisée, une vision psychique, une vision émotive du cœur, une vision du mental sensoriel, font partie de l'expérience yoguique. Si ces manières de voir restent purement mentales, elles ne sont pas nécessairement vraies, car le mental est capable de vérité et d'erreur à la fois, d'une représentation vraie et d'une représentation fausse. Mais à mesure que le mental s'intuitivise et se supramentalise, ces pouvoirs de vision se purifient, se corrigent sous l'influence lumineuse du Supramental et deviennent eux-mêmes une forme de la vision supramentale et une vision vraie. Notons que la vision supramentale apporte aussi une expérience supplémentaire ou complémentaire que nous pourrions appeler l'audition de la vérité et le toucher de la vérité — de l'essence de la vérité et, par là, de son sens —, c'est-à-dire une saisie de son mouvement, de sa vibration, de son rythme ; une saisie de sa présence intime, de son contact, de sa substance. Tous ces pouvoirs nous préparent à être "un" avec ce qui est ainsi devenu proche de nous par la connaissance.

La pensée supramentale est une forme de la connaissance par identité, un développement en idée de la vérité qui se présente à la vision supramentale. L'identité et la vision nous donnent d'un seul regard l'essence de la vérité, son corps et ses parties ; la pensée traduit en idée-connaissance et en volonté cette conscience directe et ce pouvoir immédiat de la vérité. Elle n'ajoute rien de nouveau, et d'ailleurs n'a point besoin d'ajouter quoi que ce soit, mais elle dépeint, articule, fait le tour du corps de la connaissance. Cependant, tant que l'identité et la vision ne sont pas encore complètes, la pensée supramentale a une fonction plus étendue : elle révèle, interprète ou, pour ainsi dire, rappelle à la mémoire de l'âme ce que l'identité et la vision ne sont pas encore prêtes à livrer. Tant que ces états ou ces pouvoirs restent voilés, la pensée prend les devants, prépare et, jusqu'à un certain point, effectue un déchirement partiel du voile ou aide activement à sa dissolution. Ainsi, au cours du passage de l'ignorance mentale à la connaissance supramentale, cette pensée illuminée vient souvent à nous (mais pas toujours en premier) pour ouvrir le chemin de la vision ou pour donner un premier support à la conscience d'identité qui grandit

et à sa connaissance supérieure. Cette pensée est également un moyen de communication et d'expression efficace : elle aide à laisser une empreinte de la vérité ou à la fixer dans notre mental et dans notre être inférieurs ou dans le mental d'autrui. La pensée supramentale diffère de la pensée intellectuelle non seulement parce qu'elle est l'idée directe de la vérité et non une représentation de la vérité auprès de l'ignorance (toujours, c'est la conscience-de-vérité de l'esprit qui se présente à elle-même ses propres formes vraies, c'est le *satyam* et le *ritam* du Véda), mais surtout à cause de sa puissante réalité, de son corps de lumière et de sa substance.

La pensée intellectuelle raffine, sublime, et finit dans une abstraction raréfiée ; plus la pensée supramentale s'élève en hauteur, plus elle devient spirituellement concrète. La pensée de l'intellect se présente à nous comme une abstraction de ce qu'elle a saisi par le sens mental, elle est comme portée par la force impalpable de l'intelligence sur le vide d'un air mental subtil. Si elle veut se faire sentir plus concrètement et se faire voir par les sens de l'âme et par la vision de l'âme, elle doit recourir au pouvoir d'image du mental. Par contre, la pensée supramentale présente toujours l'idée comme une substance d'être lumineuse, une substance de conscience lumineuse, qui prend telle ou telle forme de pensée significative ; par conséquent, elle ne donne pas cette impression d'un gouffre entre l'idée et le réel comme nous pouvons le sentir dans le mental ; au contraire, c'est une réalité en soi, c'est une "idée réelle", c'est le corps même de la réalité. Quand elle fonctionne dans sa pureté naturelle, elle suscite un phénomène de lumière spirituelle qui est tout différent de la clarté intellectuelle et elle s'accompagne d'une grande force réalisatrice, d'un ravissement lumineux. C'est une vibration intensément sensible d'être, de conscience et d'Ananda.

La pensée supramentale possède trois élévations d'intensité, ainsi que nous l'avons déjà indiqué : l'une qui est une vision-pensée directe ; l'une de vision interprétative qui annonce et prépare l'idée visuelle supérieure, révélatrice ; la troisième, de vision représentative qui, pour ainsi dire, rappelle à la connaissance de l'esprit la vérité évoquée plus directement par les deux pouvoirs supérieurs. Dans le mental, ces trois niveaux de vision se traduisent par le triple pouvoir ordinaire de la mentalité intuitive : l'intuition qui suggère et discerne, l'inspiration, et la pensée de caractère révélateur. Au-dessus, ils correspondent aux trois élévations de l'être Supramental et de la conscience supramentale : à mesure que nous montons, l'inférieur fait d'abord descendre le

supérieur en lui-même puis il s'intègre dans le supérieur, si bien qu'à chaque niveau les trois élévations se répètent, mais toujours en faisant prédominer dans l'essence de la pensée les caractéristiques particulières de la forme de conscience et de la substance spirituelle propres à ce niveau. Il est nécessaire de ne pas perdre de vue ces gradations, sinon la mentalité qui regarde en haut, vers les régions supramentales tandis qu'elles se révèlent, peut penser qu'elle est parvenue à la vision des hauteurs suprêmes, alors que c'est seulement le plus haut des degrés de l'ascension inférieure qui se présente à son expérience. À chaque hauteur, *sânôh sânoum ârouhat,* les pouvoirs du Supramental grandissent en intensité, en étendue et en perfection.

Il existe aussi une parole supramentale, un verbe Supramental, dont la connaissance, la vision ou la pensée supérieures peuvent se revêtir en nous pour s'exprimer. Au début, ce verbe peut descendre sous forme de mot, de message, d'inspiration venue d'en haut, ou même, il peut nous sembler que c'est la voix du Moi ou de l'Ishwara, *vânî, âdésha.* Plus tard, cette parole ne se présente plus d'une façon séparée et elle devient l'expression normale d'une pensée qui s'exprime sous forme de discours intérieur. La pensée peut fort bien s'exprimer sans l'aide de parole suggestive ou explicative et rester simplement contenue dans la substance lumineuse de la perception supramentale, tout en se faisant sentir d'une façon tout à fait complète, explicite et avec tout son contenu. Quand elle n'est pas si explicite, elle peut s'aider d'une parole intérieure suggestive qui l'accompagne et qui fait sortir le sens complet de la pensée. Ou bien, il se peut que la pensée ne se présente pas comme une perception silencieuse mais comme une parole spontanément jaillie de la vérité, complète en soi et contenant sa vision particulière et sa connaissance particulière. Dès lors, c'est le verbe révélateur, ou inspiré ou intuitif, ou d'un genre encore plus vaste qui a le pouvoir d'être le porteur de l'intention infinie de l'esprit ou de la suggestion du Supramental le plus haut. Il peut s'adapter au langage que nous employons maintenant pour exprimer les idées, les perceptions, les impulsions de l'intellect et du mental sensoriel, mais il s'en sert d'une manière différente, en faisant intensément ressortir le sens intuitif ou révélateur, dans la mesure où la parole en est capable. Le verbe Supramental se manifeste intérieurement avec une lumière, un pouvoir, un rythme de pensée et un rythme de son intérieur, qui en font le corps vivant et naturel de la pensée et de la vision supramentales ; il infuse aussi dans le langage, pourtant le même que celui du discours mental, un autre sens que le sens intellectuel, émotif et sensoriel limité. Il se forme et

s'entend dans le mental intuitif ou dans le Supramental, et ne se manifeste pas toujours aisément en parole ni en écrit au début, sauf chez certaines âmes hautement douées ; mais on peut y arriver aussi sans difficulté quand la conscience physique et ses organes ont été préparés ; ceci fait partie de la plénitude nécessaire et du pouvoir de la perfection intégrale.

L'étendue de la connaissance embrassée par la pensée supramentale, par l'expérience, la vision supramentale, comprendra tout ce qui est accessible à la conscience humaine, non seulement sur le plan terrestre mais sur tous les plans. Mais, de plus en plus, la pensée supramentale fonctionnera en sens inverse de la pensée et de l'expérience mentales. Le centre de la pensée mentale est l'ego, la personne du penseur individuel. L'homme Supramental, au contraire, pensera davantage avec le mental universel, ou il pourra même s'élever au-dessus, et, plutôt qu'un centre, son individualité sera un réceptacle de radiation et de communication vers lequel convergeront la pensée et la connaissance universelles de l'Esprit. L'homme mental pense et agit dans un rayon qui est déterminé par l'étroitesse ou l'ampleur de sa mentalité et de son expérience. Le champ de l'homme Supramental sera la terre entière et tout ce qui se trouve derrière, sur d'autres plans d'existence. Enfin, l'homme mental pense et voit au niveau de la vie présente (bien qu'il puisse avoir une aspiration vers le haut) et sa vue est bouchée de tous les côtés. La base principale de sa connaissance et de son action est le présent, avec un aperçu du passé (ou une influence mal comprise qui vient de la pression du passé) et un regard aveugle vers l'avenir. Il se fonde sur les circonstances immédiates de l'existence terrestre, d'abord sur les faits du monde extérieur auxquels il a généralement l'habitude de rapporter les neuf-dixièmes sinon la totalité de sa pensée et de son expérience intérieures, ensuite sur les réalités fluctuantes de la partie la plus superficielle de son être intérieur. À mesure que son mental grandit, il dépasse plus librement ces données immédiates pour aller vers les potentialités qui en découlent et il passe plus loin ; son mental porte sur un champ de possibilités plus vaste, mais, pour la plupart, ces possibilités n'ont pour lui d'entière réalité que dans la mesure où elles se raccordent à ce qui est actuel et où elles peuvent se concrétiser ici, maintenant ou plus tard. Il n'est enclin à voir l'essence des choses, si tant est qu'il la voie, que comme une conséquence de ses données immédiates et par rapport à elles, en fonction d'elles ; ainsi, il les voit constamment dans une lumière fausse ou dans une mesure limitée. Sur tous ces points, l'homme Supramental procède inévitablement du principe opposé : il part de la vision de

la vérité.

L’être Supramental voit les choses d’en haut, par larges espaces et, à son sommet, il les voit depuis les espaces de l’infini. Sa visibilité n’est pas limitée au point de vue du présent ; il peut voir dans la continuité du temps ou, au-dessus du temps, dans les indivisibilités de l’Esprit. Il voit la vérité dans son ordre naturel : d’abord en l’essence, ensuite dans les potentialités qui en découlent, et seulement en dernier lieu dans les circonstances immédiates. Pour sa vue, les vérités essentielles existent d’une façon indépendante, elles sont vues indépendamment : elles ne dépendent pas de telle ou telle circonstance présente pour se prouver ; les vérités potentielles sont des vérités du pouvoir de l’être en soi et dans les choses, des vérités de l’infinité de la force, et elles sont réelles indépendamment de leur réalisation passée ou présente dans ces circonstances-ci ou là, ou indépendamment des formes superficielles habituelles que nous prenons pour le tout de la Nature ; quant aux circonstances présentes, elles sont simplement une sélection parmi les vérités potentielles qu’il voit, elles dépendent d’elles, elles sont limitées et sujettes à mutation. La tyrannie du présent, du concret, du rayon immédiat des faits, de la pression et des nécessités immédiates de l’action, n’ont aucun pouvoir sur sa pensée et sur sa volonté ; par conséquent, il peut posséder un pouvoir de volonté plus large, fondé sur une connaissance plus large. Il ne voit pas les choses du même niveau, assiégé par la jungle des faits et des phénomènes du présent, mais d’en haut ; il ne les voit pas du dehors et ne les juge pas selon leur surface, mais du dedans et les regarde de la vérité de leur centre ; par conséquent, il est plus proche de l’omniscience divine. Il veut et agit du haut d’une position dominante et avec un mouvement plus long dans le temps, avec un rayon de puissance plus vaste ; par conséquent, il est plus proche de l’omnipotence divine. Son être n’est pas enfermé dans une suite de moments : il a le plein pouvoir du passé et ses yeux parcourent l’avenir ; il n’est pas enfermé dans les limites de l’ego et du mental personnel : il vit dans la liberté de l’universel, en Dieu et dans tous les êtres et en toutes choses ; il n’est pas enchaîné à la lourde densité du mental physique : il vit dans la lumière du moi et en l’infinitude de l’esprit. Il voit l’âme et le mental simplement comme un pouvoir et un mouvement de l’esprit, et la matière seulement comme une forme, une résultante de l’esprit. Toutes ses pensées seront de celles qui procèdent de la connaissance. Il perçoit et joue les événements de la vie phénoménale à la lumière de la réalité de l’être spirituel et avec le pouvoir de l’essence spirituelle dynamique.

Au début, quand nous commençons à passer à cette position plus vaste, la pensée continue pendant un certain temps, plus ou moins long et dans une mesure plus ou moins grande, à se mouvoir sur le modèle du mental mais avec une lumière plus grande, des envolées, des espaces de plus en plus larges, des mouvements de liberté et de transcendance grandissants. Puis la liberté et la transcendance finissent par l'emporter ; le renversement de la manière de voir de la pensée et le changement des méthodes de pensée s'opèrent successivement dans les divers mouvements du mental pensant (compte tenu des difficultés et des rechutes) jusqu'à ce qu'ils aient gagné tout le terrain et effectué une transformation complète. Généralement, et avec plus de facilité, la connaissance supramentale s'organise d'abord dans les opérations de la pensée pure et de la connaissance pure, *jnâna,* parce que c'est là que le mental humain manifeste déjà une certaine tendance ascendante et qu'il est le plus libre. Ensuite, et moins facilement, elle s'organise dans les opérations de la pensée appliquée et de la connaissance appliquée, parce que, là, le mental de l'homme est à la fois plus actif et plus lié, plus entiché de ses méthodes inférieures. La dernière conquête — et la plus difficile parce que, maintenant, pour son mental, c'est un champ de conjectures ou un espace blanc — sera la connaissance des trois temps, *trikâladrishti.* À chacune de ces étapes, nous retrouvons les mêmes caractéristiques — l'esprit voit et veut directement d'en haut et tout autour, et pas seulement dans le corps qu'il possède — et le même fonctionnement de la connaissance supramentale par identité, de la vision supramentale, de la pensée supramentale et du verbe Supramental, séparément ou d'un seul mouvement uni.

Tels seront donc les caractères généraux de la pensée et de la connaissance supramentales, et tels ses pouvoirs principaux, son fonctionnement général.

Reste à examiner ses instruments particuliers, le changement qu'apportera le Supramental dans les divers éléments de la mentalité humaine actuelle et dans les activités spéciales qui fournissent à la pensée ses éléments, ses mobiles et ses données.

Chapitre 23

Les Instruments Supramentaux

Le processus de la pensée

Le Supramental, la gnose divine, n'est pas quelque chose d'entièrement étranger à notre conscience actuelle ; c'est un instrument supérieur de l'esprit et toutes les opérations de notre conscience normale sont des dérivés limités, inférieurs, du Supramental, mais, tandis que celles-ci sont des approximations et des échafaudages, le Supramental est le fonctionnement vrai, parfait, la nature spontanée et harmonieuse de l'esprit. Ainsi, quand nous passons du mental au Supramental, le pouvoir de conscience nouveau ne rejette pas les opérations de notre âme ni de notre mental ni de notre vie, mais les élève, les élargit et les transfigure. Il les intensifie et donne une réalité sans cesse plus grande à leur pouvoir et à leur efficacité. Il ne se borne pas, non plus, à la transformation du fonctionnement et des pouvoirs superficiels des facultés mentales et psychiques et de la vie : il fait apparaître et transforme aussi les pouvoirs plus rares, la force et la connaissance plus vastes, qui viennent de notre moi subliminal et qui nous apparaissent maintenant comme des capacités occultes bizarrement psychiques et anormales. Dans la nature supramentale, ces facultés ne sont pas du tout anormales : elles deviennent parfaitement normales, naturelles, et elles ne sont plus spécialement psychiques mais spirituelles, plus occultes et étranges mais des opérations directes, simples, inhérentes, spontanées. L'esprit n'est pas limité comme l'est la conscience matérielle de veille ; quand le Supramental prend possession de la conscience de veille, il la dématérialise, la délivre de ses limites, transforme le matériel et le psychique en la nature de l'être spirituel.

L'activité mentale la plus facile à organiser est celle de la connaissance pure, idéative, nous l'avons déjà indiqué. Au niveau supérieur, elle se transforme en le vrai *jnâna*, en pensée supramentale, en vision supramentale, en connaissance supramentale par identité. Le fonctionnement essentiel de cette connaissance

supramentale a déjà été décrit dans le chapitre précédent. Cependant, il est nécessaire d'examiner également comment cette connaissance fonctionne dans ses applications extérieures et comment elle manie les données de l'existence. Elle diffère du fonctionnement mental en ceci d'abord qu'elle manipule d'une façon toute naturelle des opérations qui, pour le mental, sont des plus hautes et des plus difficiles, et elle agit en elles ou sur elles de haut en bas, sans cette tension embrouillée du mental qui tâtonne vers le haut ni son assujettissement à son niveau et aux niveaux inférieurs. Les opérations supérieures ne dépendent pas de l'aide inférieure ; ce sont les opérations inférieures qui dépendent des supérieures, non seulement pour se diriger mais pour pouvoir exister. Par conséquent, les opérations mentales inférieures non seulement changent de caractère par la transformation, mais elles deviennent tout à fait accessoires. Et les opérations mentales supérieures aussi changent de caractère parce que, une fois supramentalisées, elles commencent à tirer leur lumière directement de la connaissance la plus haute : de la connaissance de soi ou connaissance infinie.

De ce point de vue, on peut considérer que le fonctionnement normal du mental est constitué d'un triple mouvement. D'abord, tout en bas et le plus nécessaire pour l'être mental dans un corps, nous trouvons le mental pensant habituel qui édifie ses idées sur les données des sens et des expériences superficielles de l'être nerveux ou émotif et sur les notions coutumières formées par l'éducation et par la vie ou le milieu extérieur. Ce mental habituel comporte deux circuits : l'un qui est une sorte de courant de fond constant de la pensée et qui tourne mécaniquement, se répète tout le temps dans un même cercle de notions et d'expériences physiques, vitales, émotives, pratiques et sommairement intellectuelles ; l'autre qui s'applique plus activement à toutes les expériences nouvelles que le mental est obligé de laisser entrer, et qui les réduit en formules de pensée habituelle. La mentalité de l'homme moyen se limite à ce mental habituel et se meut très imparfaitement en dehors de ce cercle.

Un deuxième niveau d'activité pensante apparaît avec le mental idéatif pragmatique qui s'élève au-dessus de la vie et qui exerce une action créatrice en tant qu'intermédiaire entre l'idée et le pouvoir de la vie, entre la vérité de la vie et la vérité de l'idée encore non manifestée dans la vie. Il tire ses matériaux de la vie et, à partir d'eux ou sur eux, échafaude des idées créatrices qui ont un pouvoir dynamique pour le développement ultérieur de la vie ; d'autre part, il reçoit les pensées et les expériences mentales nouvelles qui viennent du plan mental ou, plus essentiellement, du pouvoir d'idée de l'infini, et les change

aussitôt en idées-forces mentales et en pouvoir à l'usage de l'être présent et de la vie immédiate. Toute la texture de ce mental idéatif pragmatique pousse à l'action et à l'expérience — intérieures autant qu'extérieures, l'intérieur se projetant au-dehors pour se satisfaire plus complètement dans la réalité, l'extérieur étant absorbé au-dedans et retournant au-dehors assimilé et changé pour amasser des formations nouvelles. À ce niveau mental, la pensée intéresse l'âme seulement ou principalement comme un moyen d'action et d'expérience d'une grande variété.

Un troisième niveau de pensée nous ouvre le mental idéatif pur, celui qui vit d'une façon désintéressée dans la vérité de l'idée, en dehors et indépendamment de sa valeur pour l'action et pour l'expérience. Il examine les données des sens et des expériences de la surface intérieure, mais seulement pour trouver l'idée, la vérité dont elles témoignent et les réduire en termes de connaissance. De même, il observe l'action créatrice du mental dans la vie avec la même intention. Sa préoccupation est la connaissance, son seul objet est la joie de l'idéation, la recherche de la vérité, l'effort pour se connaître et connaître le monde et tout ce qui peut se cacher derrière sa propre action ou derrière l'action du monde. Ce mental idéatif est la plus haute zone de l'intellect lorsqu'il agit purement pour lui-même, de son propre chef et à ses propres fins.

Pour le mental humain, il est difficile de combiner correctement ces trois mouvements de l'intelligence et de les harmoniser. L'homme ordinaire vit surtout dans la mentalité habituelle ; le fonctionnement de la mentalité créatrice et pragmatique est relativement faible en lui et il éprouve une grande difficulté à se servir tant soit peu de la mentalité idéative pure ou à entrer dans son mouvement. Par ailleurs, le mental pragmatique créateur est généralement trop occupé de sa propre action pour se mouvoir librement et d'une façon désintéressée dans une atmosphère d'ordre idéatif pur ; en outre, il a souvent une prise insuffisante sur les réalités immédiates que lui impose la mentalité habituelle et sur les obstacles qu'elle suscite, de même que sur les autres mouvements de pensée et d'action pragmatiques qui ne sont pas directement ceux qu'il s'intéresse à bâtir. Quant à la mentalité idéative pure, elle a tendance à échafauder des systèmes de vérité abstraits et arbitraires, des compartiments intellectuels, des édifices idéatifs, et, ou bien elle manque de l'impulsion pragmatique nécessaire à la vie et se meut uniquement ou principalement dans les idées, ou bien elle est incapable d'agir avec un pouvoir suffisant et d'une façon directe sur le champ de la vie et court le danger de rester divorcée d'avec

le monde de la mentalité pratique habituelle ou de s’y trouver sans force. Une sorte d’ajustement se fait, mais la tyrannie de la tendance prédominante empêche l’intégralité et l’unité de l’être pensant. Le mental échoue même à être le maître certain de sa propre totalité, parce que le secret de cette totalité est au-delà de lui, dans la libre unité du moi — libre, et par suite capable d’une multiplicité et d’une diversité infinies — et dans le pouvoir Supramental qui seul peut épanouir dans une perfection naturelle le mouvement multiple, organique, de l’unité du moi.

Quand il est parfait, le Supramental renverse complètement l’ordre de pensée du mental. Il ne vit pas dans le phénomène mais dans l’essentiel, dans le moi, et il voit tout comme l’être du moi, comme son pouvoir, ses formes, son mouvement ; donc, toute la pensée et le processus de la pensée dans le Supramental seront nécessairement aussi de cette nature. Fondamentalement, toute son idéation est la transcription de la vision supramentale et d’une connaissance spirituelle qui opère par identité avec tous les êtres. Elle se meut donc, d’abord, parmi les vérités éternelles, essentielles et universelles du moi, de l’être, de la conscience, du pouvoir infini et de la félicité d’être (sans exclure tout ce qui, pour notre conscience actuelle, apparaît comme un non-être), et toutes ses pensées particulières tirent leur origine et s’appuient sur le pouvoir de ces vérités éternelles ; mais secondairement, elle est également à l’aise parmi les aspects infinis et les applications, les enchaînements et les harmonies des vérités de l’être de l’Éternel. Ainsi, tout ce que les opérations du mental idéatif pur s’efforcent de saisir et de découvrir, l’idéation supramentale le vit à son sommet ; même à ses degrés inférieurs, tout est présent à sa réceptivité lumineuse et tout est proche, facile à atteindre et à obtenir.

Mais, tandis que les vérités suprêmes ou les idées pures sont des abstractions pour le mental idéatif parce que le mental vit en partie dans le phénomène, en partie dans les échafaudages intellectuels, et qu’il doit se servir de la méthode d’abstraction pour parvenir aux réalités supérieures, le Supramental vit dans l’esprit et, par suite, dans la substance même de ce que ces idées et ces vérités représentent ou, plutôt, de ce qu’elles *sont* fondamentalement, et il les “réalise” vraiment : non seulement il les pense mais, par l’acte même de penser, il les sent et s’identifie à leur substance ; pour lui, les idées et les vérités sont parmi les choses les plus substantielles qui soient. Pour le Supramental, les vérités de la conscience et de l’être essentiel sont la texture même de la réalité, plus intimement réelles — on pourrait presque dire plus “densément” réelles — que

les mouvements extérieurs et les formes de l'être, encore que ceux-ci soient aussi pour lui des mouvements et des formes de la réalité et non une illusion comme elles le semblent dans certaines activités du mental spiritualisé. Pour lui, l'idée également est une "idée-réelle", une substance de la réalité de l'être conscient et pleine du pouvoir de transcrire substantiellement la vérité, et donc de créer.

En outre, tandis que le mental idéatif pur a tendance à bâtir des systèmes arbitraires qui sont des échafaudages mentaux et partiels de la vérité, le Supramental n'est lié par aucune représentation, aucun système, bien qu'il soit parfaitement capable de représenter, d'organiser et de bâtir dans la substance vivante de la vérité aux fins pragmatiques de l'Infini. Quand il se libère de son exclusivisme, de ses systématisations, de son attachement à ses structures, le mental se sent perdu dans l'infinitude de l'infini, il sent que c'est un chaos, fût-ce un chaos lumineux, et il ne peut plus formuler, donc plus penser et plus agir d'une façon tranchante, parce que tout, dans cette infinitude, même les choses les plus dissemblables et les plus contradictoires, sont le signe de quelque vérité, et en même temps rien de ce qu'il peut penser n'est entièrement vrai, toutes ses formules s'écroulent sous l'épreuve de nouvelles suggestions de l'infini. Il se met à regarder le monde comme une fantasmagorie et la pensée comme un chaos scintillant issu d'un indéfini lumineux. Assailli par l'immensité et la liberté du Supramental, le mental se perd et n'arrive pas à prendre pied dans l'immensité. Par contre, en sa liberté, le Supramental peut bâtir des harmonies de pensée et des expressions d'être sur le terrain solide de la réalité, tout en gardant sa liberté infinie et tout en ayant la joie de l'immensité infinie de son moi. Tout ce qu'il pense, de même que tout ce qu'il est, fait et vit, jaillit de la vérité, du juste, du vaste, *satyam*, *ritam, brihat.*

La conséquence de cette globalité est qu'il n'existe pas de division ni d'incompatibilité entre la libre idéation essentielle du Supramental — qui correspond à l'idéation pure du mental, une idéation libre, désintéressée, sans limites — et son idéation créatrice, pragmatique, qui détermine les choses dans un but. L'infinitude de l'être se traduit naturellement par la liberté des harmonies du devenir. Le Supramental perçoit constamment que l'action est la manifestation et l'expression du Moi, et la création, une révélation de l'Infini. Toute sa pensée créatrice et pragmatique est un instrument du devenir du Moi, un pouvoir d'illumination dans ce but, un intermédiaire entre l'identité éternelle de l'Être illimité, et la nouveauté, la variété infinies de son expression dans les

mondes et dans la vie. C'est tout cela que le Supramental voit et incarne constamment, mais en même temps que sa vision et sa pensée idéatives qui lui traduisent l'unité et la variété illimitées de l'Infini qu'il *est* par une identité perpétuelle et où il vit avec tout son pouvoir d'être et de devenir, il possède aussi, constamment, une pensée créatrice spéciale qui est associée à l'action de la volonté infinie, du Tapas, du pouvoir d'être infini, et qui détermine ce qu'il présentera, manifestera ou créera à partir de l'Infini dans le cours du temps et ce qu'il fera — immédiatement ou à n'importe quelle distance de temps et dans n'importe quel monde — du devenir perpétuel du moi dans l'univers.

Le Supramental n'est pas limité par ce mouvement pragmatique et il ne confond pas un mouvement partiel ou même le courant entier de ce qu'il devient et crée ainsi dans sa pensée et dans sa vie, avec la vérité totale de son moi ou de l'Infini. Il ne vit pas seulement dans ce qu'il est, pense et choisit de faire dans le présent ou sur un unique plan de l'être ; il ne nourrit pas son existence uniquement du présent ni de cette suite continuelle de moments dont les battements s'appellent présent pour nous. Il ne se voit pas uniquement comme un mouvement du Temps ou de la conscience dans le temps ou comme une créature du devenir perpétuel.

Il est conscient d'un être hors du temps, par-delà la manifestation, et dont tout est une manifestation ; il est conscient de ce qui est éternel au sein même du temps ; il est conscient d'innombrables plans d'existence, conscient de la vérité des manifestations passées et de nombreuses vérités d'être encore à se manifester dans l'avenir mais qui existent déjà dans la vision de l'Éternel. Il ne prend pas la réalité pragmatique, c'est-à-dire la vérité de l'action et du changement, pour l'unique vérité mais la voit comme une réalisation constante de ce qui est éternellement réel. Il sait que la création — que ce soit sur le plan de la matière ou de la vie ou du mental ou du Supramental — est et ne peut être qu'une représentation librement déterminée de la vérité éternelle, une révélation de l'Éternel, et il est intimement conscient de la pré-existence de la vérité de toutes choses en l'Éternel. Cette manière de voir conditionne toute sa pensée pragmatique et toute l'action qui en découle. L'auteur en lui est le pouvoir sélecteur du voyant et du penseur ; le bâtisseur de soi est le pouvoir du voyant de soi ; l'âme qui s'exprime, le pouvoir de l'esprit infini. Il crée librement (et d'autant plus sûrement et plus clairement qu'il est libre) à partir de la substance même du moi infini et de l'esprit.

Ainsi, il n'est pas emprisonné dans son devenir particulier ni cloîtré dans le

cercle ou le cours de son action. Il est ouvert (et d'une manière et à un degré auxquels le mental ne peut prétendre) à la vérité des autres harmonies du devenir créateur, tout en déployant dans son propre devenir une volonté, une pensée et une action résolues. Quand il est engagé dans une action qui peut ressembler à un conflit et qu'il déloge une pensée, une forme et un devenir passés ou non pour les remplacer par quelque chose qu'il a mission de manifester, il connaît la vérité de ce qu'il déplace (et qu'il complète en même temps qu'il le déplace) autant que la vérité de ce qu'il y substitue. Il n'est pas lié par l'action pragmatique, consciente, de ce qu'il manifeste et sélectionne, mais en même temps il a toute la joie d'une pensée créatrice définie, la joie d'une précision dans une action choisie, et l'Ananda de la vérité des formes et des mouvements, que ce soient ceux de son propre devenir ou du devenir d'autrui. Toute sa pensée et toute sa volonté de vie, d'action et de création — opulente, infiniment diverse et qui rassemble la vérité de nombreux plans — est libérée et illuminée par la vérité sans limites de l'Éternel.

Le mouvement créateur ou pragmatique de la pensée et de la conscience supramentales s'accompagne d'un fonctionnement qui correspond à celui de la mentalité habituelle mécanique, mais qui, cependant, est d'un caractère tout différent. Ce qu'il crée est spontanément déterminé par une harmonie, et toutes les harmonies suivent une cadence donnée ou vue, elles contiennent une pulsation, une récurrence rythmique constantes. La pensée supramentale organise l'harmonie de l'existence manifestée de l'être Supramental et elle la fonde sur des principes éternels, la coule sur la cadence exacte de la vérité à manifester, frappe d'une façon répétée certaines notes caractéristiques qui font la récurrence des éléments constants de l'expérience et de l'action nécessaires pour constituer l'harmonie. Il y a un ordre dans la pensée, un cycle dans la volonté, une stabilité dans le mouvement. Mais en même temps, sa liberté empêche que cette récurrence ne l'enferme dans l'ornière d'une action habituelle qui tourne en rond comme une mécanique autour d'un répertoire de pensée limité. À l'encontre du mental habituel, la pensée supramentale ne rapporte pas toutes les pensées et les expériences nouvelles à un moule de pensée fixe, coutumier, qu'elle prend pour base et auquel elle assimile tout. Sa base, ce à quoi elle réfère tout, est au-dessus, *oupari boudhné*, dans l'ampleur du moi, dans le fondement suprême de la vérité supramentale, *boudhné ritasya.* L'ordre de sa pensée, le cycle de sa volonté, le mouvement stable de son action ne se cristallisent pas dans un mécanisme ou une convention : ils sont

constamment animés par l'esprit ; ils ne vivent pas d'exclusivisme ni d'hostilité pour les autres ordres ou les autres cycles coexistants ou possibles : ils tirent leur subsistance de tout ce qui vient en contact et ils l'assimilent à leur propre principe. Cette assimilation spirituelle est possible parce que tout est rapporté à l'ampleur du moi et à sa libre vision au-dessus. L'ordre de la pensée et de la volonté supramentales reçoit constamment de nouvelles lumières et de nouveaux pouvoirs d'en haut et il n'a aucune difficulté à les intégrer dans son mouvement ; comme il est naturel à un ordre de l'Infini, il est indescriptiblement souple et plastique au sein même de la stabilité de son mouvement, capable de percevoir et de traduire le rapport de toutes choses entre elles en l'Un, capable d'exprimer toujours plus l'Infini et, à son sommet, d'exprimer selon ses voies particulières tout ce que l'on peut effectivement exprimer de l'Infini.

Par conséquent, il n'existe pas de discorde, pas de disparité ni de difficulté d'ajustement dans le mouvement complexe du *jnâna* Supramental, mais une simplicité dans la complexité, une sûre aisance au milieu d'une abondance aux innombrables facettes, qui lui viennent de la sûreté spontanée et de la globalité de la connaissance de soi de l'esprit. Les obstacles qui jalonnent la transformation du mental en Supramental, les conflits intérieurs, les disparités, les difficultés, les discordes entre les diverses parties et les divers mouvements, ne continuent qu'aussi longtemps que persistent le fonctionnement, l'influence ou la pression du mental qui s'entête dans ses méthodes d'échafaudage particulières, ou aussi longtemps que ses procédés de construction de la connaissance, de la pensée et de la volonté d'action sur le fondement d'une ignorance première résistent aux procédés inverses du Supramental qui organise tout comme une manifestation lumineuse jaillie du moi et de sa connaissance de soi inhérente et éternelle. Opérant comme un pouvoir impératif, représentatif, interprétateur et révélateur de la connaissance par identité de l'esprit, transformant librement et sans limite la lumière de la conscience infinie en substance et en formes de l'idée-réelle, créant par le pouvoir de l'être conscient et par le pouvoir de l'idée-réelle, stabilisant un mouvement qui suit sa propre loi tout en restant un mouvement souple et plastique de l'infini, telle est la façon dont le Supramental se sert de sa pensée, de sa connaissance et d'une volonté qui ne fait qu'une en substance et en lumière avec la connaissance, afin d'organiser en chaque être Supramental sa manifestation exacte du moi, de l'esprit qui est Un.

Ainsi constitué, le fonctionnement du *jnâna* Supramental surpasse

évidemment le fonctionnement de la raison mentale — reste donc à voir ce qui remplace la raison au cours de la transformation supramentale. Le mental pensant de l'homme parvient à sa satisfaction caractéristique la plus claire, à son principe d'organisation le plus précis et le plus efficace, quand il entre dans l'intelligence raisonnante et logique. Il est vrai que l'homme n'est pas et ne peut pas être entièrement gouverné par sa seule raison, ni dans ses pensées ni dans ses actes. Sa mentalité est inextricablement soumise au fonctionnement combiné, mélangé, étroitement entremêlé, de l'intelligence raisonnante et de deux autres pouvoirs : une intuition qui, en fait, n'est qu'à demi lumineuse au niveau de la mentalité humaine et qui œuvre derrière les opérations plus visibles de la raison ou qui est voilée et altérée par les opérations de l'intelligence normale, et le mental-vital des sensations, des instincts, des impulsions, qui, à l'état naturel, est une sorte d'intuition obscure et submergée, et qui, d'en bas, fournit à l'intelligence ses matériaux bruts et ses données premières. Chacun de ces deux pouvoirs est dans son genre une opération intime de l'esprit qui œuvre au sein du mental et de la vie, et leur caractère est plus direct et plus spontané, leur pouvoir de perception et d'action, plus immédiat que celui de l'intelligence raisonnante. Et cependant, aucun de ces pouvoirs n'est capable d'organiser l'existence mentale de l'homme.

Le mental-vital de l'homme — ses instincts, ses impulsions — ne suffit pas et est incapable de se suffire à lui-même ni de gouverner comme dans la création inférieure. L'intelligence s'en est emparée et l'a profondément altéré même là où elle est elle-même imparfaitement développée et où le mental-vital s'accroche le plus à sa prépondérance. Il a perdu en grande partie son caractère intuitif ; certes, il est infiniment plus fertile maintenant en tant qu'approvisionneur de matériaux et de données, mais il n'est plus tout à fait lui-même ni à l'aise dans son fonctionnement parce qu'il est à demi rationalisé ou du moins dépendant des quelques rudiments d'activité intelligente ou raisonnante qui lui ont été infusés si vagues fussent-ils, et il est incapable d'agir à bon escient sans le secours de l'intelligence. Ses racines, le lieu de sa perfection, est dans le subconscient d'où il émerge ; or, la tâche de l'homme est de croître vers une connaissance et une action de plus en plus conscientes. Si l'homme revenait au gouvernement mental-vital de son être, il deviendrait irrationnel et incohérent, ou abruti et imbécile ; il perdrait le caractère essentiel de son état d'homme.

Par contre, l'intuition a ses racines, son lieu de perfection, dans le

Supramental qui, pour nous, maintenant, est un supraconscient ; mais au niveau mental, son fonctionnement n'est ni pur ni organisé : l'intuition est immédiatement mélangée au fonctionnement de l'intelligence raisonnante, elle n'est plus tout à fait elle-même mais limitée, fragmentaire, diluée, impure, et elle dépend du secours de la raison logique pour utiliser et organiser ses suggestions d'une façon ordonnée. Le mental humain n'est jamais tout à fait sûr de ses intuitions tant qu'elles n'ont pas été revues et confirmées par le jugement de l'intelligence rationnelle : c'est là qu'il se sent en sécurité et le mieux fondé. L'homme qui surmonterait la raison pour organiser sa pensée et sa vie par le mental intuitif dépasserait déjà son humanité caractéristique et serait en route pour la surhumanité. Ceci ne peut se faire qu'au-dessus car, vouloir le faire en bas aboutirait seulement à un autre genre d'imperfection — en bas, la raison mentale est un facteur nécessaire.

L'intelligence raisonnante est un agent intermédiaire entre le mental-vital et l'intuition supramentale encore embryonnaire. Son rôle est un rôle d'intermédiaire, d'une part pour éclairer le mental-vital, le rendre conscient, gouverner et régler son fonctionnement autant qu'il se peut, jusqu'à ce que la Nature soit prête à faire émerger l'énergie supramentale qui empoignera la vie et illuminera, perfectionnera tous ses mouvements en convertissant son mécanisme obscurément intuitif — ses désirs, ses émotions, ses sensations, ses actes — en une manifestation spirituellement et lumineusement spontanée du moi et de l'esprit dans la vie. D'autre part, du côté supérieur, sa mission est de saisir les rayons de lumière d'en haut et de les traduire en termes de la mentalité intelligente, d'ouvrir la porte, d'examiner, de développer et d'utiliser intellectuellement les intuitions qui ont réussi à esquiver la barrière et qui descendent de la supraconscience dans le mental. Ce travail, elle le fait jusqu'à ce que l'homme devienne de plus en plus intelligemment conscient de lui-même, de son milieu, de son être, et qu'il s'aperçoive en même temps qu'il ne peut pas vraiment se connaître lui-même ni son milieu par sa raison, qu'il peut seulement en faire une représentation mentale pour son intelligence.

Cependant, chez l'homme intellectuel, la raison a tendance à ignorer les limitations de son pouvoir et de sa fonction et, au lieu de rester un instrument et un agent, elle cherche à se substituer au Moi et à l'Esprit. Rendue confiante par le succès, assurée par la suprématie et la grandeur relative de sa lumière, elle se considère comme l'élément primordial et absolu ; elle a l'assurance de sa propre vérité et de son entière suffisance et s'efforce de devenir le souverain absolu du

mental et de la vie. Elle ne peut pas y réussir parce que son existence et sa substance réelles dépendent doublement de l'intuition vitale inférieure et des messages intuitifs du Supramental caché. Elle peut simplement se donner l'impression de réussir parce qu'elle réduit toute son expérience à des formules rationnelles et s'aveugle sur la bonne moitié de la nature vraie de la pensée et des opérations qui jouent derrière elle, sans parler de l'infinie partie qui échappe à ses formules. Les excès de la raison finissent simplement par rendre la vie artificielle et rationnellement mécanique, la privent de sa spontanéité et de sa vitalité, et finalement empêchent la liberté et l'épanouissement de l'esprit. La raison mentale limitée et limitante doit se rendre plastique, flexible, elle doit s'ouvrir à sa source, recevoir la lumière d'en haut, se dépasser elle-même et, par une euthanasie transformatrice, passer dans le corps de la raison supramentale. En attendant, il lui est donné le pouvoir, et la primauté, afin d'organiser la pensée et l'action à une échelle spécifiquement humaine intermédiaire entre le pouvoir subconscient de l'esprit qui organise la vie de l'animal, et le pouvoir supraconscient de l'esprit qui, lorsqu'il deviendra conscient, sera capable d'organiser l'existence et la vie d'une surhumanité spirituelle.

Le pouvoir caractéristique de la raison à son sommet est un mouvement logique qui s'assure d'abord de tous les matériaux et les données possibles en les observant et en les mettant en ordre, puis elle se sert d'un premier pouvoir de réflexion afin d'extraire, de fixer et d'élargir la connaissance qu'apportent ces matériaux ; finalement, elle se convainc que les résultats obtenus sont corrects par un travail plus soigneux et plus en règle, plus vigilant, plus circonspect et plus rigoureusement logique, passant au crible les résultats, les rejetant ou les homologuant conformément à certaines normes et à certains processus bien éprouvés tels qu'ils ont été établis par. la réflexion et par l'expérience. La première tâche de la raison logique est donc d'observer correctement, soigneusement, en détail, les matériaux et les données qui lui sont accessibles. Le premier champ de données qui s'offre à notre connaissance, et le plus facile, est le monde de la Nature, celui des objets physiques qui, par l'action séparatrice du mental, sont devenus extérieurs à notre connaissance, c'est-à-dire toutes les choses qui ne sont pas nous-mêmes et, par suite, qui ne sont connaissables que d'une façon indirecte, par une interprétation des perceptions de nos sens, par observation, par expérience accumulée, par inférence et par la pensée réfléchie. Un autre champ s'offre à nous : c'est notre être intérieur, dont nous connaissons les mouvements d'une façon naturelle par

l'opération interne d'un sens mental, par la perception intuitive, par l'expérience constante et par la réflexion de la pensée qui se penche sur les témoignages de notre nature. Même pour ces mouvements intérieurs, la raison fonctionne au mieux et les connaît aussi exactement que possible quand elle se détache et les regarde d'une façon tout à fait impersonnelle et objective — dans le Yoga de la Connaissance, ce genre de mouvement finit par nous faire voir que notre être actif aussi n'est pas le moi mais un mécanisme de la Nature, comme tout le reste de l'existence cosmique. Quant à la connaissance des autres êtres pensants et conscients, elle se situe entre ces deux champs, mais elle s'obtient indirectement aussi, par observation, par expérience, par divers moyens de communication et, à partir de ces matériaux, par une réflexion et par des inférences qui se fondent surtout sur des analogies avec la connaissance de notre propre nature. Un autre champ de données que la raison doit observer concerne son propre fonctionnement et celui de toute l'intelligence humaine, car, sans cette étude, elle n'est nullement assurée de l'exactitude de sa connaissance ni de la justesse des méthodes et des processus. Finalement, il existe aussi d'autres champs de connaissance pour lesquels les données ne sont pas si aisément accessibles et qui exigent le développement de facultés anormales : d'abord la découverte de phénomènes et de zones d'existence derrière les apparences du monde physique, puis la découverte du moi secret, du principe d'être qui fonde l'homme et la Nature. La raison logique peut tenter de s'occuper de la première de ces découvertes en procédant comme elle le fait d'habitude quand elle manipule le monde physique et en acceptant après examen minutieux toutes les données disponibles, mais généralement elle est peu encline à s'occuper de ce genre de données et elle trouve plus commode de douter et de nier — ici, son travail est rarement sûr et efficace. Quant à la deuxième découverte, elle l'aborde généralement par une logique métaphysique déductive qui se fonde sur une observation analytique et synthétique des phénomènes de la vie, du mental et de la matière.

Le fonctionnement de la raison logique est le même pour tous ces champs de données. D'abord, l'intelligence amasse une provision d'observations, d'associations, de perceptions, d'impressions, de conceptions, dont les rapports et les genres sont mis en ordre et classifiés d'une façon plus ou moins évidente suivant leurs similitudes et leurs différences, puis elle travaille sur ces matériaux en se servant d'un stock accumulé d'idées, de souvenirs, d'imaginations et de jugements qui vont s'additionnant sans cesse — telle est essentiellement la

nature des activités de notre connaissance. Cette activité intelligente du mental subit une sorte d'élargissement naturel et progresse par son propre élan ; une évolution se fait, de plus en plus aidée par une culture délibérée ; puis les facultés accrues, acquises par la culture, finissent à leur tour par s'intégrer dans la nature à mesure que leurs opérations s'installent d'une façon de plus en plus spontanée. Il en résulte un progrès, non pas dans le caractère ni dans le pouvoir essentiel de l'intelligence, mais dans le degré de son pouvoir, dans sa flexibilité, sa diversité de capacités et dans son raffinement. Les erreurs sont corrigées, les idées et les jugements sûrs s'accumulent, des connaissances nouvelles arrivent ou se forment. Simultanément, apparaît la nécessité d'un fonctionnement intellectuel plus précis et plus sûr qui se débarrassera de la superficialité de cette méthode courante de l'intelligence et qui fera la preuve de chaque pas, qui scrutera sévèrement chaque conclusion et réduira le travail du mental à un système et à un ordre bien établis.

Ce mouvement produit le mental logique complet, il porte à sa cime l'acuité et le pouvoir de l'intelligence. L'observation rudimentaire et superficielle est remplacée ou complétée par une analyse scrutatrice des processus, des propriétés, des constituants et énergies qui forment l'objet ou se rapportent à lui, et par une interprétation synthétique de l'objet dans son ensemble, interprétation qui vient se superposer à la conception naturelle du mental ou s'y substituer en grande partie. L'objet se distingue d'une façon plus précise de tous les autres et, en même temps, nous découvrons plus complètement ses rapports avec les autres. La similitude, la ressemblance et la parenté se fixent, de même que les divergences et les différences, et nous arrivons, d'une part à la perception de l'unité fondamentale de l'être et de la Nature, une perception de la similitude et de la continuité de leurs processus, et, d'autre part, à une précision et à une classification claires des différentes énergies et des différentes sortes d'êtres et d'objets. L'emmagasinage et la mise en ordre des matériaux et des données de la connaissance sont donc portés à leur perfection, autant qu'il est possible pour l'intelligence logique.

La mémoire est l'auxiliaire indispensable du mental afin de conserver ses observations passées (non seulement les souvenirs de l'individu mais ceux de l'espèce), soit sous la forme artificielle d'annales accumulées, soit une mémoire générale de l'espèce qui conserve ses gains par une sorte de répétition et de renouvellement constants, ou une mémoire latente (élément dont la valeur n'est pas suffisamment reconnue) qui, sous la pression de stimulants divers, peut

répéter en des conditions nouvelles des mouvements de connaissance passés afin de les examiner avec une intelligence et des informations accrues. Le mental logique développé met en ordre les opérations et les ressources de la mémoire humaine et l'exerce à tirer tout le parti possible de ses matériaux. Le jugement humain manipule ces matériaux de deux manières naturelles : d'abord, en combinant sommairement et plus ou moins rapidement les observations, les inférences, les conclusions créatrices ou critiques, les perspicacités et idées immédiates (c'est généralement ainsi que le mental s'y prend pour œuvrer spontanément et d'un coup d'œil direct, mais celui-ci ne peut s'obtenir avec sûreté que par la faculté supérieure d'intuition, car, dans le mental, cette manière directe conduit à toutes sortes de fausses confiances et de certitudes douteuses), ensuite, en procédant à une recherche, un examen, un jugement critique plus lents, mais finalement plus sûrs intellectuellement, qui aboutissent au fonctionnement logique minutieux.

La mémoire et le jugement sont l'un et l'autre aidés par l'imagination ; en tant que fonction de connaissance, l'imagination suggère des possibilités qui ne sont pas encore présentes ou pas encore prouvées par les autres facultés et elle ouvre la porte à d'autres perspectives. L'intelligence logique développée se sert de l'imagination pour suggérer des découvertes et des hypothèses nouvelles, mais elle a soin de mettre amplement à l'épreuve ses suggestions par l'observation et par un jugement sceptique scrupuleux. Elle exige aussi de mettre à l'épreuve toutes les opérations du jugement lui-même, autant qu'il se peut, rejette les conclusions hâtives en faveur d'un système ordonné de déduction et d'induction, et s'assure à chaque pas du bien-fondé, de la continuité, de la compatibilité et de la cohésion de ses conclusions. Un mental logique trop pointilleux est décourageant, mais un libre usage du fonctionnement intégral de l'intelligence logique peut cependant aiguiser une certaine faculté de perspicacité immédiate — approximation mentale la plus proche de l'intuition supérieure —, bien que l'intelligence logique n'y accorde pas une confiance sans réserve. L'effort de la raison logique tend toujours, par une méthode détachée, désintéressée et soigneusement fondée, à se débarrasser de l'erreur, des préjugés et des fausses confiances du mental pour arriver à des certitudes dignes de confiance.

Si cette méthode minutieuse du mental était vraiment suffisante pour atteindre à la vérité, il n'y aurait aucun besoin d'un degré supérieur dans l'évolution de la connaissance. En fait, elle donne au mental une prise plus

grande sur lui-même et sur le monde qui l'entoure et elle sert de grandes et indéniables utilités, mais elle n'est jamais sûre si ses données lui fournissent la structure d'une connaissance réelle, ou si c'est simplement un cadre utile et nécessaire pour le mental humain et pour sa volonté sous leur forme d'action actuelle. On s'aperçoit de plus en plus que la connaissance des phénomènes augmente, mais que la connaissance de la réalité échappe à ce procédé laborieux. Un temps doit venir — il vient déjà — où le mental percevra la nécessité de faire appel à l'intuition en la développant à fond ainsi que l'immense gamme de pouvoirs qui se cachent derrière ce mot vague et notre perception incertaine de ce qu'il signifie. En fin de compte, le mental découvrira que non seulement ces pouvoirs aident et complètent son propre fonctionnement, mais qu'ils peuvent même le remplacer. Ce sera le commencement de la découverte de l'énergie supramentale de l'esprit.

Le Supramental, nous l'avons vu, élève le fonctionnement de la conscience mentale et le fait entrer dans l'intuition ; il crée une mentalité intuitive intermédiaire — insuffisante en soi mais d'un pouvoir plus grand que l'intelligence logique —, puis il soulève cette mentalité intuitive à son tour et la transforme en un fonctionnement Supramental véritable. Dans l'ordre ascendant, la première opération bien organisée du Supramental est la raison supramentale — qui n'est pas une sorte d'intellect logique supérieur mais l'organisation lumineuse, directe, d'une connaissance intimement subjective et intimement objective : c'est la *bouddhi* supérieure, le Vijnâna logique, ou plutôt le Vijnâna-Logos. La raison supramentale fait tout le travail de l'intelligence raisonnante, et bien davantage, mais avec un pouvoir plus large et d'une manière différente. Puis, à son tour, cette raison supramentale est absorbée dans une zone plus haute du pouvoir de connaissance, mais là aussi rien n'est perdu : tout est encore plus aiguisé, élargi en envergure et transformé dans son pouvoir d'action.

Le langage ordinaire de l'intellect est inadéquat pour décrire ce fonctionnement, car il faut employer des termes qui impliquent une certaine correspondance, alors qu'en fait ils dénotent d'une façon inadéquate un phénomène différent. Ainsi le Supramental se sert d'un certain fonctionnement sensoriel qui fait appel aux organes physiques, mais qui n'est pas limité par eux : c'est essentiellement une forme de conscience, un contact de conscience ; mais la conception et l'expérience mentales des sens ne peuvent donner aucune idée du fonctionnement essentiel, caractéristique, de cette conscience sensorielle

supramentalisée. De même la pensée, dans le fonctionnement Supramental, est quelque chose de différent de la pensée de l'intelligence mentale. La pensée supramentale est fondamentalement sentie comme un contact conscient, une union ou une identité conscientes de la substance de l'être du connaisseur avec la substance de l'être de la chose connue, et l'image de sa pensée est éprouvée comme le pouvoir de perception du moi qui, par cette rencontre ou cette unité, révèle, parce qu'il le contient en lui-même, une certaine forme de connaissance du contenu de l'objet, de son action et de son sens. Par suite, de même, dans le Supramental, l'observation, la mémoire et le jugement signifient chacun quelque chose de différent de ce qu'ils sont dans les processus de l'intelligence mentale.

La raison supramentale observe tout ce que l'intelligence observe, et bien davantage ; c'est-à-dire que la chose à connaître devient un champ d'action perceptuel, elle devient objective en un certain sens, et ce champ fait émerger la nature de cette chose, son caractère, sa qualité, son action. Mais ce n'est nullement l'objectivité artificielle de la raison observatrice qui cherche à éliminer l'élément d'erreur personnelle ou subjective. Le Supramental voit tout dans le moi et, par conséquent, son observation est nécessairement “subjectivement objective”, elle ressemble beaucoup plus à l'observation de nos propres mouvements internes considérés comme objet de connaissance, encore que ce ne soit pas la même chose. Ce n'est pas dans le moi personnel séparé ni par le pouvoir de ce moi qu'elle voit et, par conséquent, elle n'a nullement besoin d'être en garde contre l'élément d'erreur personnelle ; l'erreur n'intervient que tant qu'il subsiste encore un substratum mental ou une atmosphère mentale environnante qui peut toujours glisser son influence, ou tant que le Supramental opère encore par voie de descente dans le mental afin de le changer. Et la méthode supramentale pour remédier à l'erreur ne consiste pas non plus à éliminer l'erreur par quelque autre artifice, mais par une spontanéité grandissante du discernement Supramental et par une élévation constante de sa propre énergie. La conscience du Supramental est une conscience cosmique, et c'est en ce moi de conscience universelle — dans lequel vit le connaisseur individuel et avec lequel il est plus ou moins étroitement uni — qu'elle tient devant lui l'objet de la connaissance.

Le connaisseur est le témoin de ce qu'il observe et cette relation semblerait impliquer que l'objet de la connaissance est autre et différent, mais en fait ce n'est pas vraiment une différence séparatrice et elle n'amène pas une idée

excluante de la chose observée comme si elle n'était pas complètement nous-mêmes ainsi qu'il en est dans la vision mentale d'un objet extérieur. On a toujours un sentiment fondamental d'unité avec la chose connue, car, sans cette unité, il ne saurait y avoir de connaissance supramentale. Le connaisseur porte l'objet en son moi de conscience universalisée comme quelque chose qu'il tient devant sa position de témoin regardant et il l'englobe dans son être plus vaste. L'observation supramentale observe des données avec lesquelles nous sommes un en l'être et en la conscience, et nous sommes capables de les connaître tout comme nous nous connaissons nous-mêmes, par la force de cette unité : l'acte d'observer est simplement un mouvement pour faire sortir la connaissance latente.

Ainsi, d'abord, il existe une unité fondamentale de conscience, dont la puissance est plus ou moins grande et qui révèle plus ou moins complètement et immédiatement son contenu de connaissance selon notre progrès, notre élévation et l'intensité de notre vie, de nos sentiments et de notre vision dans les régions supramentales. Du fait de cette unité fondamentale, s'établit entre le connaisseur et l'objet de la connaissance un courant ou un pont de conscience connecteur (nous sommes obligé de nous servir d'images, bien qu'inadéquates) et donc un contact ou une union active qui permet de voir, de sentir et d'éprouver supramentalement ce qu'il faut connaître dans l'objet ou à son sujet. Parfois, ce courant ou ce pont connecteur n'est pas perceptiblement senti sur le moment ; simplement nous notons les résultats du contact, mais, en fait, il est toujours là, et une sorte d'arrière-mémoire peut toujours nous faire percevoir qu'il était effectivement présent tout le temps — à mesure que nous grandissons en supramentalité, ce pont conscient devient un facteur permanent. La nécessité de ce courant ou de ce pont connecteur disparaît quand l'unité fondamentale devient complète et active. Ce phénomène constitue la base de ce que Patanjali appelle *samyama :* une concentration ou une focalisation, une fixation de la conscience, par laquelle, dit-il, nous pouvons devenir conscients de tout ce qui se trouve dans l'objet. Mais la nécessité de se concentrer devient minime ou nulle quand l'unité active grandit ; la conscience lumineuse de l'objet et de son contenu devient plus spontanée, normale, facile.

Ce genre d'observation supramentale peut se faire de trois façons. Premièrement, le connaisseur peut projeter sa conscience sur l'objet, sentir que sa cognition contacte ou enveloppe ou pénètre l'objet, et une fois entré en l'objet lui-même, pour ainsi dire, il devient conscient de ce qu'il doit savoir. Ou

bien il peut, par le contact, devenir conscient de ce qui est dans l'objet ou de ce qui en dépend : par exemple, percevoir la pensée ou le sentiment qui vient d'une autre personne et qui entre en lui là où il se trouve, dans sa position de témoin. Ou encore, il peut simplement connaître au-dedans de lui-même par une sorte de cognition supramentale, dans sa propre position de témoin, sans qu'il soit besoin de projection ni d'entrée de ce genre. Le point de départ ou le support apparent de l'observation peuvent être la présence de l'objet aux sens physiques ou à d'autres sens, mais ce n'est pas indispensable pour le Supramental. En dehors de toute présence, il peut y avoir une image intérieure ou simplement l'idée de l'objet. La simple volonté de connaître (ou peut-être la volonté de l'objet qui veut se faire connaître ou se communiquer) peut apporter à la conscience supramentale la connaissance nécessaire.

Les procédés compliqués de l'observation analytique et de l'interprétation synthétique adoptés par l'intelligence logique ne sont pas la méthode du Supramental, et pourtant il existe des opérations correspondantes. Le Supramental différencie les particularités de la chose qu'il a en vue — sa forme, son énergie, son action, sa qualité, son mental, son âme — par une vision directe, sans aucun des procédés mentaux qui démontent l'objet en petits morceaux, et il voit directement aussi, sans autre procédé d'échafaudage, la totalité de sens dont ces particularités sont de simples péripéties. De même, il voit l'essentialité de la chose en soi, son swabhâva, dont la totalité et les particularités sont la manifestation. En outre, en dehors de l'essentialité ou swabhâva, ou à travers elle, il voit le moi unique, l'existence unique, la conscience, le pouvoir, la force uniques dont cette essentialité est l'expression fondamentale. Sur le moment, il se peut qu'il observe simplement les particularités, mais le tout est impliqué, et *vice versa* (par exemple, l'état global du mental d'où jaillit une pensée ou un sentiment), et la cognition peut partir, soit de la particularité, soit du tout, et arriver instantanément, par une suggestion immédiate, à la connaissance impliquée. De même, l'essentialité est impliquée dans le tout et dans chacune des particularités ou en toutes, et on peut suivre la même alternative rapide ou immédiate ou le même procédé alterné. La logique du Supramental est différente de celle du mental ; elle voit toujours le moi comme ce qui *est,* l'essentialité de la chose comme l'expression fondamentale de l'être ou du pouvoir du moi, et le tout et les particularités comme la manifestation résultante de ce pouvoir et comme son expression active. Tel est l'ordre constant une fois que la conscience et la cognition supramentales sont

parvenues à leur plénitude. Toutes les perceptions d'unité, de similitude, de différence, d'espèce, de singularité, fournies par la raison supramentale suivent cet ordre et reposent sur lui.

Le fonctionnement de l'observation supramentale s'applique à tous les niveaux. Sa vision des objets physiques n'est pas et ne peut pas être une simple vision extérieure ou une vision des surfaces, même quand elle se concentre sur les dehors. Elle voit la forme, le fonctionnement, les propriétés mais, en même temps, perçoit les qualités ou les énergies (*gouna, shakti*) dont la forme est une traduction, et elle ne les voit pas comme une conséquence ou une déduction de la forme ou du fonctionnement : elle les sent et les voit directement dans l'être même de l'objet et d'une façon tout aussi nette (on pourrait dire subtilement concrète, finement substantielle) que la forme ou le fonctionnement sensible. Elle peut sentir, connaître, observer, voir les forces, les tendances, les impulsions (toutes choses abstraites pour nous) aussi directement et clairement que les objets que nous appelons maintenant visibles et sensibles. Elle observe les personnes et les êtres exactement de la même manière. Elle peut prendre pour point de départ ou comme premier indice la parole, l'action, les signes extérieurs, mais elle n'est pas limitée par eux et ne dépend pas d'eux. Elle peut connaître, sentir et observer tout le moi d'une autre personne et sa conscience, et y entrer directement à travers le signe, ou, par un fonctionnement plus puissant, partir de là et, instantanément, au lieu de chercher à connaître l'être intérieur par le témoignage de l'expression extérieure, comprendre toute l'expression extérieure à la lumière de l'être intérieur. C'est de cette même façon complète que l'être Supramental connaît son propre être intérieur et sa propre nature. De même, ce Supramental est également capable d'observer par expérience directe ce qui est caché derrière l'ordre physique : il peut se mouvoir sur d'autres plans que l'univers matériel. Il connaît le moi et la réalité des choses par identité, par l'expérience de l'unité ou par le contact de l'unité, et par une vision, par une connaissance visuelle et une idéation réalisatrice qui s'appuient sur cette unité ou en découlent ; sa représentation pensante des vérités de l'esprit est l'expression de cette vue et de cette expérience par identité.

La mémoire supramentale diffère de la mémoire mentale ; ce n'est pas un emmagasinage de connaissances et d'expériences passées mais une constante présence-de-connaissance qui peut être tirée à la surface, ou, plus naturellement, s'offrir d'elle-même quand c'est nécessaire ; elle ne dépend pas de l'attention ni

d'une réception consciente, car les choses du passé — que l'on ne connaît pas réellement ou qui n'ont pas été observées — peuvent être rappelées de leur latence par une opération qui, pourtant, est essentiellement un souvenir. À un certain niveau surtout, toutes les connaissances viennent comme un souvenir, parce que tout est latent ou inhérent en le moi du Supramental. L'avenir comme le passé, dans le Supramental, se présentent à la connaissance comme une mémoire du déjà connu. Transformée dans le Supramental, l'imagination fonctionne d'une part comme un pouvoir d'image vraie et de symbole vrai — une image ou un signe exprimant toujours une certaine valeur de l'être ou une certaine signification ou quelque autre vérité de l'être —, et d'autre part, comme une inspiration ou une vision interprétative de possibilités ou de potentialités qui sont tout aussi vraies que ne le sont les faits actuels ou réalisés. Ces possibilités et ces potentialités sont mises à leur place par un jugement intuitif et interprétateur qui vient en même temps, ou par un jugement qui est contenu dans la vision même de l'image, du symbole ou de la potentialité, ou par une révélation supérieure de ce qui se trouve derrière l'image ou le symbole, ou de ce qui détermine les potentialités et les données actuelles et leurs rapports, et qui, peut-être, les domine et les balaye, imposant des vérités ultérieures et des certitudes suprêmes.

Le jugement Supramental est inséparable de l'observation et de la mémoire supramentales, il est contenu en elles comme une vision ou comme une cognition directe des valeurs, des significations, des antécédents, des conséquences, des rapports, etc., ou bien il vient à la suite de l'observation comme une idée ou comme une suggestion lumineuses, révélatrices ; ou encore, il peut venir en premier, indépendamment de toute observation, puis l'objet est évoqué et observé et il confirme alors visiblement la vérité de l'idée. Mais dans tous les cas, ce jugement se suffit à lui-même et à ses fins : il est sa propre preuve, il ne dépend vraiment d'aucune aide ni d'aucune confirmation pour asseoir sa vérité. La raison supramentale a bien une logique, mais sa fonction n'est pas de vérifier ni de scruter, de soutenir et de prouver, ni de déceler et d'éliminer l'erreur. Sa fonction est simplement de relier une connaissance à une autre, de découvrir et de mettre en valeur les harmonies, les combinaisons et les rapports, d'organiser le mouvement de la connaissance supramentale. Ce travail, la raison supramentale ne l'accomplit pas selon une règle stéréotypée ou par quelque échafaudage d'inférences, mais par une vision directe et vivante qui situe immédiatement les connexions et les rapports. Dans le Supramental,

toutes les pensées participent de l'intuition, de l'inspiration ou de la révélation ; toute insuffisance de connaissance est suppléée par une nouvelle opération de ces pouvoirs ; l'erreur est éliminée par l'opération d'un discernement spontané et lumineux — le mouvement va toujours de connaissance en connaissance. La raison supramentale n'est pas rationnelle au sens où nous l'entendons, mais suprarationelle — elle accomplit souverainement tout ce que la raison mentale s'efforce imparfaitement d'accomplir à tâtons.

Les zones de connaissance au-dessus de la raison supramentale — et qui l'englobent tout en la dépassant — ne peuvent guère se décrire ; il n'est d'ailleurs pas nécessaire de le tenter ici. Il suffit de dire qu'à ces hauteurs, le processus est plus complet, plus intense, plus vaste dans sa lumière ; il est instantané, impératif ; l'étendue de sa connaissance active est plus grande, la méthode est plus proche de la connaissance par identité, la pensée plus pétrie de la substance lumineuse de la conscience de soi et de la vision du tout, plus manifestement indépendante de tout support et de toute assistance inférieurs.

Ces caractéristiques, notons-le, ne s'appliquent pas tout à fait au fonctionnement de la mentalité intuitive, fût-ce le plus puissant, mais on peut en trouver là un premier aperçu. D'ailleurs, elles ne peuvent pas être tout à fait manifestes et sans mélange tant que la supramentalité est encore en formation et que subsiste un courant de fond mental, un mélange ou une ambiance de fonctionnement mental. C'est seulement quand la mentalité est dépassée, quand elle s'est éteinte dans un silence passif, que peuvent se produire la divulgation complète et le fonctionnement souverain, intégral, de la gnose supramentale.

Chapitre 24

Le Sens Supramental

1

Tous les instruments, toutes les activités du mental, ont leurs pouvoirs correspondants dans les opérations de l'énergie supramentale et sont poussés là à leur sommet, transfigurés ; mais, là, leur ordre de priorité, leur importance et leur nécessité sont en sens inverse. De même qu'il existe une pensée supramentale, une conscience essentielle, de même il existe un sens Supramental. Fondamentalement, la faculté de sentir n'est pas l'opération de certains organes physiques, mais le contact de la conscience avec son objet, *sanjnâna*.

Quand la conscience de l'être se retire complètement en elle-même, elle se perçoit exclusivement elle-même, son propre être, sa propre conscience, sa propre félicité d'existence, sa propre force d'être concentrée, et non les formes de tout cela mais leur essence. Quand elle sort de cette immersion en soi, elle perçoit — ou elle libère, ou fait sortir de cette immersion — ses activités et ses formes d'être, de conscience, de félicité et de force. Donc, sur le plan Supramental aussi, sa perception première reste encore du type inhérent qui caractérise tout à fait la perception de l'esprit et la connaissance de l'un et infini : c'est une connaissance qui connaît tous ses objets, ses formes et ses activités d'une façon englobante, parce qu'elle les perçoit en son propre moi infini ; d'une façon intime, parce qu'elle perçoit au-dedans d'eux comme leur propre moi ; d'une façon absolue, parce qu'elle les perçoit comme faisant un seul moi avec son être. Toutes les autres manières de connaître de la conscience sont une projection de cette connaissance par identité, un fragment ou un mouvement de cette connaissance, ou, tout en bas, dépendent d'elle pour leur vérité et leur lumière et sont pénétrées, sous-tendues par elle jusque dans leur mode d'opération séparé, et se réfèrent à elle, ouvertement ou implicitement, comme à

leur autorité et à leur origine.

L'activité la plus proche de cette connaissance essentielle par identité est la vaste conscience englobante, *vijnâna,* qui caractérise particulièrement l'énergie supramentale, une conscience qui prend toutes les vérités, toutes les idées, tous les objets de connaissance en elle-même, et les voit à la fois en leur essence, en leur totalité et dans leurs composantes ou leurs aspects. Son mouvement est une vision totale et une saisie totale ; c'est un englobement, une possession en le moi de connaissance : elle tient l'objet de la conscience comme une partie du moi ou comme quelque chose qui est un avec lui, l'unité étant spontanément et directement perçue dans l'acte même de connaissance. Il existe une autre activité supramentale où la connaissance par identité passe davantage à l'arrière-plan et l'objectivité de la chose connue s'accentue. Quand il descend dans le mental, ce mouvement caractéristique est à la source de la nature particulière de notre connaissance mentale : l'intelligence, *prajnâna.* Dans le mental, le fonctionnement de l'intelligence implique au départ la séparation, une altérité qui sépare le connaisseur, la connaissance et le connu, tandis que dans le Supramental, le mouvement de l'intelligence se déroule toujours dans l'identité infinie, ou du moins dans l'unité cosmique. Simplement, le moi de connaissance se donne la joie de mettre l'objet de la conscience à une certaine distance de l'intimité immédiate de l'unité originelle et éternelle, mais toujours en lui-même, et de le connaître encore d'une autre manière afin d'établir avec lui une diversité de relation et d'échanges qui sont autant d'accords mineurs de l'harmonie du jeu de la conscience. Le mouvement de cette intelligence supramentale dans le mental, *prajnâna*, devient une opération subordonnée, tertiaire, du Supramental, et il a besoin de la pensée et de la parole pour être complet. Le fonctionnement primaire, parce qu'il est de la nature de la connaissance par identité ou d'une saisie englobante dans la conscience, est complet en soi et n'a nul besoin de ces moyens d'expression. L'intelligence supramentale est essentiellement une vision de la vérité, une audition de la vérité, une mémoire de la vérité et, bien qu'elle puisse se suffire à elle-même d'une certaine façon, elle se sent néanmoins plus richement accomplie par la pensée et par la parole qui viennent donner corps à son expression.

Finalement, il existe un quatrième fonctionnement de la conscience supramentale, qui complète les diverses possibilités de la connaissance supramentale. Ce fonctionnement accentue davantage encore l'objectivité de la chose connue ; il la met à une distance de la position de la conscience qui fait

l'expérience, puis la ramène à proximité par un contact unificateur s'opérant soit par une intimité directe, par un toucher, une union, soit, moins intimement, par le pont ou le courant de conscience connecteur dont nous avons déjà parlé. Ce qui crée le sens Supramental, *sanjnâna,* c'est un contact avec les existences, les présences, les choses, les formes, les forces, les activités, mais un contact dans la substance de l'être Supramental et de l'énergie supramentale et non dans les divisions de la matière et par des instruments physiques.

Il n'est pas facile de faire comprendre la nature du sens Supramental à une mentalité qui n'en est pas encore familière par une expérience prolongée, parce que notre conception du fonctionnement des sens est gouvernée par l'expérience limitative du mental physique et nous supposons que le fait fondamental dans l'acte de sentir est l'impression laissée sur l'organe physique de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du toucher, du goût, par un objet extérieur, et que la tâche du mental, l'organe central de notre conscience actuelle, consiste simplement à recevoir l'impression physique et sa traduction nerveuse, et, ainsi, à devenir intelligemment conscient de l'objet. Pour comprendre le changement Supramental, il faut d'abord savoir que le mental est le seul sens véritable, y compris pour les données physiques ; sa dépendance des impressions physiques est le fruit des conditions de l'évolution matérielle mais non un fait fondamental ni indispensable. Le mental est capable d'une vision indépendante de l'œil physique, d'une ouïe indépendante de l'oreille physique — et de même pour le fonctionnement de tous les autres sens. Il peut aussi, par le truchement de ce qui nous semble être des impressions mentales, percevoir des choses qui ne sont pas transmises ni même suggérées par l'action des organes physiques : s'ouvrir à des rapports, des événements, même des formes ou à l'action de forces dont les organes physiques auraient été incapables d'être les témoins. Quand nous devenons conscients de ces pouvoirs plus rares, nous disons que le mental est un "sixième sens", mais en fait c'est le seul organe des sens véritable ; les autres sont simplement ses commodités extérieures, ses instruments secondaires, bien que, par suite de sa dépendance, ils soient devenus ses limitations et ses moyens de communication par trop impérieusement exclusifs ; puis il nous faut admettre — et c'est plus difficile pour nos conceptions ordinaires en la matière — que le mental lui-même est simplement l'instrument spécifique du pouvoir de sentir, mais que le fait en soi, le Sens dans toute sa pureté, *sanjnâna,* existe derrière et par-delà le mental dont il se sert, et qu'il est un mouvement du moi, une activité directe et originelle du pouvoir infini de la conscience du moi. Le

fonctionnement pur du pouvoir de sentir est un fonctionnement spirituel, et le Sens pur lui-même est un pouvoir de l'esprit.

À sa manière particulière (différente de celle de la pensée supramentale ou de l'intelligence et de l'englobement spirituels ou de la connaissance par identité, *vijnâna*) le sens spirituel a le pouvoir de connaître toutes choses, quelles qu'elles soient, matérielles ou immatérielles pour nous, toutes les formes et tout ce qui est sans forme pour nous. Car tout est la substance spirituelle de l'être, la substance de la conscience et de la force, la substance de la félicité ; le sens spirituel, le Sanjnâna pur, est la perception substantielle, par contact, de l'être conscient qui contacte la substance de son propre moi en extension et tout ce qui s'y trouve, qui est fait de cette même substance infinie ou universelle. Nous pouvons non seulement connaître par une identité consciente, par un englobement spirituel du moi qui embrasse les principes et les aspects, les forces, les mouvements et l'action, par une connaissance-pensée directe, spirituelle, supramentale ou intuitive, par les sentiments, l'amour et la félicité d'un cœur spirituellement et supramentalement illuminé, mais aussi avoir le sens, dans toute l'acception de ce terme — la connaissance sensorielle ou la sensation — de l'esprit, du moi, du Divin, de l'Infini. L'état décrit par l'Oupanishad où l'on voit, on entend, on éprouve, on touche, on sent le Brahman de toutes les manières et seulement lui, car, pour la conscience, toutes choses sont devenues seulement Cela et n'ont pas d'autre existence séparée ni indépendante, n'est pas simplement une image littéraire mais la description exacte du fonctionnement fondamental du sens pur ; c'est l'objet spirituel du pur Sanjnâna. Dans ce fonctionnement originel (qui pour notre expérience est un fonctionnement transfiguré des sens, un fonctionnement glorifié, infiniment béatifique, un palper direct en nous, autour de nous, partout, du moi qui embrasse, touche, saisit tout ce qui est en son être universel), nous pouvons percevoir de la manière la plus émouvante et la plus délicieuse l'Infini et tout ce qui se trouve en lui, prendre connaissance de tout ce qui est dans l'univers par un contact intime de notre être avec toute l'existence.

Le fonctionnement du sens Supramental repose sur la vérité réelle du sens ; c'est l'organisation de ce *sanjnâna* pur, spirituel, infini, absolu. Quand il opère par le sens, le Supramental sent que tout est Dieu et en Dieu, tout est le toucher manifeste, la vision, l'ouïe, le goût, le parfum évidents de l'Infini, tout est l'expérience directe, sentie, vue, de la substance et du pouvoir, de l'énergie et du mouvement de l'Infini, du jeu, de la pénétration, la vibration, la forme, la

proximité, la pression de l'Infini et des relations substantielles de l'Infini. Pour son sens, rien n'existe indépendamment : tout est senti comme un être unique, un mouvement unique ; chaque chose est indivisible du reste et contient en soi tout l'Infini, tout le Divin. Ce sens Supramental a non seulement la sensation et l'expérience directes des formes, mais des forces, de la qualité et de l'énergie dans les choses, et d'une substance, d'une présence divine en elles et autour d'elles, et en laquelle elles s'ouvrent, s'épandent par leur moi subtil et leurs principes secrets, et se prolongent sans borne au sein de l'unité. Pour le sens Supramental, rien n'est vraiment "fini"; son fondement même est la perception du tout en chaque chose et de chaque chose en tout ; la netteté de son sens, bien que plus précise et plus complète que celle du mental, n'engendre pas de murs limitatifs ; c'est un sens océanique et éthéré où toute connaissance sensible, toute sensation particulière, est comme une vague, un mouvement ou un scintillement, une goutte, qui pourtant est une concentration de l'océan tout entier et inséparable de l'océan. Son fonctionnement est le résultat d'une extension et d'une vibration de l'être et de la conscience dans un éther supraléger de lumière, un éther de pouvoir, un éther de béatitude — l'Ananda-Âkâsha de l'Oupanishad — qui est la matrice et le contenant de l'expression universelle du Moi (que nous éprouvons ici dans le corps et dans le mental mais dans une extension restreinte et avec des vibrations limitées), et c'est le véhicule de son expérience véritable. Même à son degré de puissance le plus bas, ce sens brille d'une lumière révélatrice qui contient le secret de ce qu'il sent ; il peut donc servir de point de départ et de base à tout le reste de la connaissance supramentale — à la pensée supramentale, à l'intelligence et à l'englobement spirituels, à l'identité consciente — et, à son degré le plus haut ou dans les suprêmes intensités de son fonctionnement, il s'ouvre à la connaissance supramentale et à l'identité consciente, ou les contient et les livre instantanément. Il est pétri d'un pouvoir lumineux qui porte en soi la force de sa propre réalisation, une efficacité intense ou infinie ; l'expérience de ce sens peut donc servir de point de départ et d'impulsion à une action créatrice et réalisatrice de la connaissance-volonté spirituelle et supramentale. Il contient l'extase d'une lumineuse félicité puissante qui fait de lui et de tous les sens et de toutes les sensations une clef et un vaisseau de l'Ananda divin et infini.

Le sens Supramental peut opérer d'une façon autonome ; il est indépendant du corps, de la vie physique, du mental extérieur ; il est également au-dessus du mental intérieur et de ses expériences. Il peut percevoir n'importe quoi, dans

n’importe quel monde, sur n’importe quel plan et sous n’importe quelle forme de la conscience universelle. Il peut percevoir les phénomènes de l’univers matériel même dans la transe du samâdhi, les percevoir tels qu’ils sont ou tels qu’ils apparaissent aux sens physiques, de même qu’il peut percevoir les autres états d’expérience : du vital pur, du mental, du psychique, ou la représentation supramentale des choses. Il peut, à l’état de veille de la conscience physique, nous présenter ce qui est caché à la réceptivité limitée des organes physiques et hors de leur portée : des formes, des scènes et des événements éloignés, des choses qui sont sorties de l’existence physique ou pas encore entrées dans l’existence physique, des lieux, des formes, des événements, des symboles du monde vital, du monde psychique, du monde mental, du monde Supramental, du monde spirituel, et tout cela en leur vérité vraie et en leur sens vrai autant qu’en leur apparence. Il peut se servir de tous les autres états de la conscience sensorielle et de leurs sens ou de leurs organes correspondants en y ajoutant ce qu’ils n’ont pas, en corrigeant leurs erreurs et en suppléant à leur insuffisance, car il est la source de toutes les autres sensorialités, qui sont simplement des dérivés inférieurs de ce sens supérieur, ce *sanjnâna* vrai et sans limites.

2

Le passage du niveau de conscience mental au niveau Supramental et, par suite, la transformation qui élève notre être de l’état de Pourousha mental à celui de Pourousha Supramental doit, pour être complète, amener la transformation de la nature dans toutes ses parties et dans toutes ses activités. Le mental tout entier n’est pas simplement changé en un canal passif des activités supramentales, une artère de leur courant descendant dans la vie et dans le corps, ou de leur flux dans l’existence matérielle ou de leur communication avec le monde extérieur — ce n’est là que la première étape du processus —, mais il est lui-même supramentalisé ainsi que tous ses instruments. Par suite, un changement ou une transformation profonde s’opère dans les sens physiques : une supramentalisation de la vue physique, de l’ouïe, du toucher, etc., qui crée en nous ou nous découvre une vision toute différente, non seulement de la vie et de sa signification mais même du monde matériel et de toutes ses formes, tous ses aspects. Le Supramental se sert des organes physiques et confirme leur mode d’action mais, derrière eux, il fait apparaître des sens internes plus profonds qui voient ce qui est caché aux organes physiques, puis transforme

plus radicalement encore à leur tour cette vision nouvelle, cette ouïe nouvelle, etc., qui se créent ainsi, en les coulant dans son propre moule et dans sa propre façon de sentir. Ce changement n'enlève rien à la vérité physique de l'objet mais y ajoute sa vérité supraphysique et, parce qu'il fait disparaître les limitations physiques, il supprime l'élément mensonger de la manière matérielle d'avoir l'expérience.

La supramentalisation des sens physiques produit dans le domaine des sens un résultat analogue à celui dont nous avons l'expérience dans la transmutation de la pensée et de la conscience. Par exemple, dès que la vue se modifie sous l'influence de la vision supramentale, l'œil acquiert une nouvelle manière, une manière transfigurée de voir les choses et le monde autour de nous. Le regard acquiert une totalité extraordinaire et une précision immédiate, enveloppante, où le tout et chaque détail ressortent instantanément avec toute l'intensité et l'harmonie du sens que la Nature a entendue dans l'objet et dans sa réalisation de l'idée sous une forme, et tout s'exécute dans un triomphe de substance vivante. C'est comme si l'œil du poète et artiste avait pris la place de la vague vision normale, banale, qui voit sans voir, mais un œil singulièrement spiritualisé et glorifié — comme si, en vérité, c'était la vision même du suprême Poète et Artiste divin à laquelle nous participions, et qu'il nous était donné la pleine vision de sa vérité et de son intention dans son tableau de l'univers et de chaque chose dans l'univers. Une intensité illimitée fait de tout ce que l'on voit la révélation d'une gloire de qualité, d'idée, de forme, de couleur. Même l'œil physique semble alors contenir un esprit, une conscience qui voit non seulement l'aspect physique de l'objet mais l'âme de la qualité qui est dans l'objet, la vibration de son énergie, la lumière et la force de la substance spirituelle dont il est fait. Ainsi, par le sens physique et contenue dans la vision, derrière la vision, vient à la conscience sensorielle totale la révélation de l'âme de ce que l'on voit et de l'esprit universel qui s'exprime dans cette forme objective de son être conscient.

Simultanément, un changement subtil se produit et l'on voit dans une sorte de quatrième dimension caractérisée par une certaine intériorité ; non seulement on voit les surfaces et la forme extérieure mais ce qui informe la forme et s'étend subtilement autour d'elle. Pour cette vision, l'objet matériel devient différent de ce que nous le voyons actuellement ; ce n'est plus un objet séparé qui se détache sur un fond de tableau, plus quelque chose qui se trouve au milieu du reste de la Nature, mais une indivisible partie de l'unité, et même,

d'une façon subtile, une expression de l'unité de tout ce que l'on voit. Et cette unité que nous voyons devient, non seulement pour la conscience subtile mais pour les sens ordinaires, pour la vue physique illuminée elle-même, l'unité de l'identité de l'Éternel, l'unité du Brahman. Car, pour la vision supramentalisée, le monde matériel, l'espace et les objets matériels cessent d'être matériels au sens où ils le sont maintenant sur la foi du seul témoignage de nos organes physiques limités et de la conscience physique qui regarde à travers eux, c'est-à-dire qu'ils ne sont plus comme les reçoit notre perception brute et comme l'entend notre conception de la matière. Le monde matériel, l'espace et les objets matériels, apparaissent comme l'esprit lui-même et sont vus comme l'esprit lui-même dans une forme de lui-même et dans une extension consciente de lui-même. Le tout est une unité — l'unicité n'étant affectée par aucune multiplicité d'objets et de détails —, une unité tenue dans la conscience et par elle au sein d'un espace spirituel où toute substance est substance consciente. Ce changement, cette totalité dans la manière de voir, sont la conséquence du dépassement des limitations de notre sens physique actuel, car le pouvoir de l'œil subtil ou psychique s'est infusé dans le physique, puis, à son tour, dans ce pouvoir de vision psychophysique, s'est infusé la vision spirituelle, le sens pur, le Sanjnâna Supramental.

Tous les autres sens subissent une transformation analogue. Tout ce que l'oreille écoute révèle la totalité de son corps vibratoire et de sa signification sonore ainsi que toutes les nuances de sa vibration, et révèle en même temps, à cette ouïe totale, d'un seul coup, la qualité du son, l'énergie rythmique, l'âme du son et ce qu'il exprime de l'unique esprit universel. Ici aussi, une intériorisation se produit ; le sens entre dans les profondeurs du son, y découvre ce qui l'informe et le prolonge en l'unissant à l'harmonie de tous les autres sons autant qu'à l'harmonie des silences, si bien que, toujours, l'oreille écoute l'Infini dans son expression audible comme dans la voix de son silence. Pour l'oreille supramentalisée, tous les sons deviennent la voix du Divin — lui-même né sous forme de son —, tout devient un rythme concordant de la symphonie universelle. Ici aussi, nous retrouvons cette même totalité, ce concret, cette intensité : la révélation du moi de ce que l'on entend et la satisfaction spirituelle du moi dans l'audition. De même, le toucher Supramental palpe le Divin ou reçoit le toucher du Divin en toutes choses et, à travers le moi conscient du contact, connaît toutes choses comme le Divin ; ici aussi, la conscience qui fait l'expérience perçoit cette même totalité, cette intensité, cette révélation de tout

ce qui se trouve dans et derrière le toucher. Une transformation analogue s'opère dans tous les autres sens.

Simultanément, de nouveaux pouvoirs apparaissent dans tous les sens : leur portée s'étend, la conscience physique se prolonge à un degré dépassant toute imagination. La transformation supramentale élargit aussi la conscience physique très au-delà des limites du corps et lui permet d'avoir un contact physique tout à fait concret avec ce qui se trouve à distance. En outre, les organes physiques deviennent capables de servir de canal aux sens psychiques et autres, si bien qu'avec l'œil physique de veille nous pouvons voir ce qui d'ordinaire ne se révèle que dans un état anormal et à une vision psychique, à une ouïe psychique ou autre connaissance sensorielle. C'est l'esprit ou l'âme intérieure qui voit et qui sent, mais le corps lui-même et ses pouvoirs ont été spiritualisés et prennent part directement à l'expérience. Toutes les sensations matérielles sont supramentalisées et perçoivent directement (par une participation physique qui se confond finalement avec les instruments plus subtils) les forces, les mouvements, les vibrations physiques, vitales, émotives et mentales des choses ou des êtres, et les éprouvent non seulement spirituellement et mentalement mais physiquement, dans le moi et comme des mouvements du moi unique au sein de ces innombrables corps. Le mur que les limitations du corps et des sens corporels avaient construit autour de nous est aboli jusque dans le corps et dans ses sens : il cède la place à la libre communication de l'unité éternelle. Dès lors, tous les sens et toutes les sensations sont pétris de la lumière divine, du pouvoir divin, de l'intensité divine de l'expérience, d'une joie divine, de la félicité du Brahman. Même ce qui, maintenant, pour nous, est discordant et choque les sens, trouve sa place dans l'universelle concorde du mouvement universel, révèle son *rassa,* son sens, son dessein et, par la félicité de sa destination dans la conscience divine, par la félicité de la manifestation de sa loi, de son dharma, par son harmonie avec le moi total, par sa place dans la manifestation de l'être divin, devient beau et heureux pour l'expérience de l'âme. Toute sensation devient un Ânanda.

Le mental incarné en nous ne perçoit généralement que par l'entremise des organes physiques, et il ne perçoit des objets et des expériences subjectives que ce qui semble venir de l'expérience physique, prenant ces organes, si approximatifs soient-ils, pour la seule base et le seul moule formateur. Tout le reste, tout ce qui n'est pas conforme aux données physiques, qui ne fait pas partie de leur domaine ou qui n'est pas attesté par elles, lui semble une

imagination plus qu'une réalité ; c'est seulement au cours d'états anormaux qu'il s'ouvre à d'autres sortes d'expériences conscientes. Mais en fait, il existe d'immenses zones derrière, dont nous pourrions être conscients si nous ouvrions les portes de notre être intérieur. Ces zones sont déjà là, actives, et elles sont connues d'un moi subliminal en nous ; la majeure partie de notre conscience superficielle est même leur projection directe et elles influencent considérablement notre expérience subjective des choses sans que nous le sachions. Il existe une zone d'expériences vitales ou prâniques, indépendantes, derrière, qui sont subliminales par rapport à la conscience physique vitalisée et d'une autre sorte que ses opérations de surface. Quand cette zone s'ouvre ou agit d'une façon quelconque, le mental de veille prend conscience des phénomènes de la conscience vitale, de l'intuition vitale, du sens vital, et ceux-ci ne dépendent pas du tout du corps ni de ses instruments, bien qu'ils puissent s'en servir comme d'un agent secondaire et d'un enregistreur. Il est possible d'ouvrir complètement cette zone ; une fois ouverte, nous nous apercevons que ses opérations sont celles de la force vitale consciente individualisée en nous qui entre en contact avec la force vitale universelle et avec ses opérations dans les choses, dans les événements, dans les personnes. Le mental prend conscience de la conscience vitale en toutes choses, il y répond par notre conscience vitale et d'une façon directe, immédiate, qui n'est nullement limitée par les communications ordinaires passant à travers le corps et ses organes ; il enregistre les intuitions de cette conscience vitale et devient capable d'avoir l'expérience de l'existence comme une traduction de la Vie universelle ou du Prâna universel. Le champ dont sont principalement conscients la conscience vitale et le sens vital n'est pas celui des formes mais celui des forces directement : c'est le monde du jeu des énergies — les formes et les événements sont perçus secondairement comme le résultat et l'incarnation des énergies. Tant qu'il opère par le truchement des sens physiques, le mental peut seulement échafauder quelque idée de la nature des forces et une connaissance de cette nature sous forme de conception dans l'intelligence, mais il est incapable de dépasser la traduction physique des énergies et, par suite, il n'a pas l'expérience directe et réelle de la vraie nature de la vie, pas de compréhension concrète de la force vitale et de l'esprit de vie. C'est en s'ouvrant à cet autre niveau ou à cette autre profondeur de conscience, à l'intérieur, et en accédant à la conscience vitale et au sens vital, que le mental peut obtenir l'expérience directe et vraie. Mais même alors, tant que l'expérience se situe sur le plan mental, elle est limitée par

les conditions vitales et par leur traduction mentale, et il reste une obscurité, même dans cette connaissance et dans ce sens élargis. La transformation supramentale “supravitalise” le vital, elle révèle qu’il est un dynamisme de l’esprit et procède à une ouverture complète et à une révélation vraie de toute la réalité spirituelle derrière la force vitale et derrière l’esprit de vie et en eux, et de toute leur vérité et leur sens spirituels autant que de leur vérité et de leur sens mentaux et purement vitaux.

Lorsqu’il descend dans l’être physique, le Supramental éveille la conscience (voilée et inconnue chez la plupart d’entre nous) qui sous-tend et constitue ici l’enveloppe vitale, le *prâna kôsha,* si elle n’a pas déjà été éveillée par une sâdhanâ yoguique antérieure. Une fois éveillée, nous ne vivons plus uniquement dans le corps physique mais dans un corps vital aussi qui pénètre et enveloppe le physique et qui est sensible à une autre sorte d’impacts, au jeu des forces vitales autour de nous venant de l’univers sur nous ou de certaines personnes ou certaines communautés d’êtres, ou de choses ou de plans et de mondes vitaux derrière l’univers matériel. Déjà, nous pouvons éprouver ces impacts par leurs effets ou par certains contacts, certaines atteintes, mais pas du tout ou très peu à leur source et au moment de leur arrivée. Une conscience éveillée dans le corps prânique les sent instantanément ; elle perçoit une force vitale partout répandue, autre que l’énergie physique, et peut puiser là ce dont elle a besoin pour accroître sa puissance vitale et sustenter les énergies physiques ; elle peut manipuler directement les phénomènes et les causes de la santé ou des maladies en se servant de cet influx vital ou en dirigeant des courants prâniques ; elle peut percevoir l’atmosphère vitale et vitale-émotive d’autrui et modeler les échanges, sans parler d’une masse d’autres phénomènes imperceptibles pour notre conscience extérieure ou obscurs pour elle mais qui deviennent dès lors perceptibles et sensibles. Elle est intensément consciente de l’âme vitale et du corps vital en nous-mêmes et en autrui. Le Supramental prend en main cette conscience vitale et ce sens vital, les place sur leur base correcte et les transforme en leur faisant voir que la force vitale ici-bas est le pouvoir même de l’esprit dynamisé aux fins d’opérations immédiates et directes sur et dans la matière grossière et la matière subtile, afin de modeler l’univers matériel ou d’y agir.

Le premier effet est l’écroulement des limitations de notre être vital individuel ; nous ne vivons plus par une force vitale personnelle (en tout cas plus par elle d’une façon générale) mais dans et par l’énergie vitale universelle.

C'est tout le Prâna universel qui, consciemment, vient couler à flots en nous et à travers nous : il entretient là une sorte de tournoiement ou de circulation constante, un centre non séparé de son pouvoir, un poste vibrant d'accumulation et de communication, et le remplit constamment de ses forces, en même temps qu'il les déverse au-dehors dans son action sur le monde autour de nous. En outre, nous sentons que cette énergie vitale n'est pas simplement un océan vital avec ses courants, mais l'instrument, la forme, le corps vital et la coulée vitale d'une Shakti universelle consciente, et cette Shakti consciente nous apparaît comme la Chit-Shakti du Divin, l'énergie du Moi ou Pourousha transcendant et universel dont (ou plutôt de qui) notre individualité universalisée est devenue un instrument et un canal. Par suite, nous percevons que notre vie est une avec celle de tous les autres et que nous sommes un avec la vie de toute la Nature et de toutes choses dans l'univers. Une libre communication consciente s'établit entre l'énergie vitale qui œuvre en nous et la même énergie qui œuvre en autrui. Nous percevons leur vie comme notre propre vie, ou du moins nous sentons le toucher, la pression et les mouvements émanés par notre être vital qui agissent sur eux, et les leurs agissant sur nous. Le sens vital en nous devient puissant, intense, capable de supporter toutes les vibrations — petites ou grandes, minuscules ou immenses — de ce monde vital sur tous ses plans, physique et supraphysique, vital et supra-vital ; il vibre à fous ses mouvements, vibre à son Ânanda, il est conscient de toutes les forces, ouvert à toutes. Le Supramental prend possession de cette immense zone d'expérience et la rend intégralement lumineuse, harmonieuse : elle n'est plus perçue obscurément et fragmentairement ni soumise aux limitations et aux erreurs de maniement de l'ignorance mentale ; au contraire, elle se dévoile et en même temps dévoile chacun de ses mouvements dans sa vérité et dans la totalité de son pouvoir et de sa félicité ; dès lors, le Supramental peut faire rayonner les pouvoirs et les capacités immenses, et désormais guère limitables, du dynamisme vital sur toutes ses zones, suivant la volonté du Divin dans notre vie — une volonté simple et pourtant complexe, pure et spontanée, et pourtant infaillible dans son enchevêtrement. Il fait du sens vital un moyen parfait de connaître les forces vitales autour de nous — de même qu'il fait du sens physique un moyen parfait de connaître les formes et les sensations de l'univers physique — et un canal parfait aussi des réactions de la force vitale active à travers nous, qui œuvre comme un instrument de la manifestation du moi.

3

Les phénomènes de cette conscience vitale et de ce sens vital, cette sensation et cette perception directes du jeu des forces plus subtiles que les forces physiques et les réactions à leur jeu, figurent souvent pêle-mêle sous la rubrique de “phénomènes psychiques”. En un sens, c’est bien l’éveil de la psyché — l’âme intérieure maintenant cachée et complètement obturée ou partiellement recouverte par l’activité superficielle du mental physique et des sens physiques — qui fait émerger la conscience vitale interne ou subliminale submergée, comme elle fait émerger une conscience mentale et un sens mental internes ou subliminaux qui peuvent percevoir et éprouver directement non seulement les forces vitales et leur jeu, leurs effets, leurs phénomènes, mais aussi les mondes du mental et du psychique avec tout ce qu’ils contiennent, ainsi que les activités, les vibrations, les phénomènes, les formes, les images mentales de notre monde aussi, et établir une communication directe de mental à mental sans l’aide des organes physiques et sans les limitations qu’ils imposent à notre conscience. Cependant, le fonctionnement de ces zones intérieures de conscience est de deux sortes bien différentes. La première est l’activité encore assez extérieure et confuse du mental et du vital subliminaux qui commencent à s’éveiller ; c’est une activité embrouillée par les illusions et les désirs grossiers du mental et de l’être vital, dominée par eux et, en dépit de l’étendue plus vaste de son expérience, de son pouvoir et de ses capacités, viciée par une énorme masse d’erreurs et de déformations de la volonté ou de la connaissance, remplie de suggestions fausses, d’images fausses, d’intuitions fausses, d’inspirations fausses et dénaturées, d’impulsions souvent dépravées et perverses ; viciée aussi par les intrusions du mental physique et de ses obscurités. C’est dans ce genre d’activité inférieur que se complaisent les clairvoyants, les psychistes, les spiritistes, les occultistes et tous ceux qui sont à la recherche de pouvoirs et de siddhis, et c’est à eux que s’appliquent plus particulièrement les avertissements sur les dangers et les erreurs de ce genre de recherche. Le chercheur de la perfection spirituelle doit traverser aussi vite que possible cette zone dangereuse, s’il ne peut l’éviter tout à fait ; ici, la règle sûre est de n’être attaché à aucune de ces expériences, de faire du progrès spirituel son seul objectif réel et de n’accorder aucune confiance assurée au reste tant que le mental et l’âme vitale n’ont pas été purifiés et que la lumière de l’esprit ou du Supramental, ou du moins celle du mental et de l’âme spirituellement

illuminés, ne s'est pas déversée sur ces zones d'expérience intérieures. De fait, une fois que le mental est tranquillisé, purifié, et que la pure psyché s'est libérée des exigences de l'âme de désir, ces expériences n'offrent plus de danger sérieux (sauf, bien entendu, celui d'une limitation et d'une certaine part d'erreur qui ne peuvent être tout à fait éliminées tant que l'âme opère au niveau mental et situe là ses expériences). Le fonctionnement pur de la vraie conscience psychique et de ses pouvoirs peut émerger alors et la réception de l'expérience psychique est spontanément indemne des pires déformations (bien que sujette aux limitations des représentations mentales) et elle est capable d'une haute spiritualisation, d'une lumière élevée. Néanmoins, la vérité et le pouvoir complets ne peuvent venir que par l'ouverture du Supramental et par une supramentalisation de l'expérience mentale et psychique.

L'étendue de la conscience psychique et de ses expériences est presque illimitée ; la variété, la complexité de ses phénomènes est presque infinie. Nous pouvons simplement noter ici quelques-uns de ses principes généraux et de ses caractéristiques principales. La première, et la plus marquante, est l'activité des sens psychiques, la vue étant généralement la plus développée et la première à se manifester avec quelque ampleur quand se déchire le voile de notre absorption dans la conscience de surface qui empêchait la vision intérieure. Pratiquement, tous les sens physiques ont leurs pouvoirs correspondants dans l'être psychique : il existe une ouïe psychique, un toucher, un odorat, un goût psychiques ; en fait, les sens physiques eux-mêmes sont simplement une projection du sens intérieur aux fins de certaines opérations limitées et extérieures dans, sur et à travers les phénomènes de la matière grossière. Essentiellement, la vision psychique reçoit les images qui se forment dans la matière subtile de l'éther mental et psychique, *chittâkâsha.* Ces images peuvent être la transcription ou l'empreinte laissée dans cette matière subtile par des choses, des personnes, des scènes, des événements physiques : tout ce qui est, a été, sera ou pourrait être dans l'univers physique. Ces images peuvent être vues de très diverses manières et dans toutes sortes d'états : en samâdhi ou à l'état de veille (et dans cet état, avec les yeux du corps fermés ou ouverts); elles peuvent se projeter sur ou dans un objet physique ou dans un médium, ou se voir comme si elles se matérialisaient dans l'atmosphère physique, ou se voir uniquement dans un éther psychique qui transparaît à travers cette atmosphère physique plus grossière ; elles peuvent se voir même par les yeux physiques (ceux-ci servant d'instruments secondaires) et dans les mêmes conditions que la

vision physique, ou uniquement par la vision psychique et indépendamment de tonte relation avec notre vision ordinaire dans l'espace. L'agent vrai est toujours la vue psychique ; l'apparition de ce pouvoir indique que la conscience est plus ou moins éveillée dans le corps psychique (d'une façon intermittente ou normale et plus ou moins parfaitement). Ainsi, il est possible de voir la transcription ou l'empreinte d'événements à n'importe quelle distance et en dehors de la portée de la vision physique, ou des images du passé et de l'avenir.

Outre ces transcriptions ou ces empreintes, la vision psychique reçoit des images de pensée et autres formes créées par l'activité incessante de la conscience, soit en nous-mêmes, soit en d'autres êtres humains, et, suivant la nature de cette activité, ces images peuvent être vraies ou mensongères ou mélangées (partiellement vraies, partiellement fausses), et elles peuvent être aussi de simples simulacres, des représentations ou des images animées d'une vie et d'une conscience temporaires qui peuvent contenir d'une façon quelconque un certain genre d'action, bénéfique ou maléfique, ou quelque effet, voulu ou non, sur notre mental ou sur notre être vital et, à travers eux, sur le corps lui-même. Ces transcriptions ou ces empreintes, ces images de pensée, ces images vitales, ces projections de conscience, peuvent être aussi des représentations ou des créations ne venant pas du monde physique mais des mondes au-delà, vital, psychique et mental, et qui sont vues dans notre mental ou projetées par des êtres non humains. De même qu'il existe une vision psychique (dont quelques-unes des manifestations les plus extérieures et les plus ordinaires sont bien connues sous le nom de clairvoyance), il existe une ouïe psychique, un toucher psychique, un goût, un odorat psychiques (la clairaudience et la clairsentience en sont les manifestations les plus extérieures) qui ont exactement la même étendue, chacun dans son genre, le même champ d'action, les mêmes procédés et conditions et la même variété de phénomènes.

Ces phénomènes et autres du même genre constituent une zone d'expérience psychique indirecte ou représentative ; mais le sens psychique a également le pouvoir de nous mettre en communication plus directe avec des êtres terrestres ou supraterrestres à travers leur être psychique ou leur corps psychique, ou même avec des choses, car les choses aussi ont une réalité psychique, une âme, une présence qui est leur support et qui est capable de communiquer avec notre conscience psychique. Les plus remarquables de ces puissants mais rares phénomènes sont ceux qui accompagnent le pouvoir d'extériorisation de notre conscience quand celle-ci sort pour agir d'une

manière ou d'une autre, en dehors du corps physique et ailleurs : phénomènes de communication dans le corps psychique ou d'émanation ou de dédoublement du corps psychique (le plus souvent pendant le sommeil ou la transe, bien que ce ne soit nullement indispensable), établissement de relations et de communications par des moyens variés avec les habitants d'un autre plan d'existence.

Car il existe une échelle continue de plans de conscience, qui s'étend de la zone psychique et autres zones attenantes au plan terrestre et dépendantes de lui, et qui traverse les mondes du vital et du psychique véritables, indépendants, pour s'élever jusqu'aux mondes des dieux et aux plans d'existence suprêmes, supramentaux et spirituels. En fait, tous ces plans agissent constamment sur notre moi subliminal sans que notre mental de veille le sache et ils ont un effet considérable sur notre vie et sur notre nature. Le mental physique est simplement une mince partie de nous ; il existe une zone beaucoup plus importante de notre être où la présence, l'influence et les pouvoirs des autres plans sont très actifs sur nous et contribuent à façonner notre être extérieur et ses activités. L'éveil de la conscience psychique nous permet de percevoir ces pouvoirs, ces présences, ces influences en nous et autour de nous ; tant que le mental est impur ou encore ignorant et imparfait, ce contact dévoilé offre ses dangers, mais s'il est utilisé correctement et correctement orienté, il nous permet aussi d'être le maître de ces pouvoirs au lieu d'en être le sujet, et d'entrer en possession consciente et maîtrisée des secrets intérieurs de notre nature. La conscience psychique révèle l'interaction des plans intérieurs et des plans extérieurs, de ce monde et des autres, soit par une perception (qui peut être très constante, très vaste, très concrète) de leurs impacts, leurs suggestions, leurs communications avec notre pensée intérieure et avec notre être conscient intérieur, et donc le pouvoir de réagir intérieurement sur eux, soit aussi par toutes sortes d'images symboliques transcriptrices ou représentatives qui viennent se présenter aux différents sens psychiques. Mais il existe aussi une possibilité de communication plus directe, concrètement sensible, presque matérielle, parfois activement matérielle (et il semble qu'une matérialisation physique complète soit possible, bien que temporaire), avec les pouvoirs, les forces et les êtres des autres mondes et des autres plans. Il peut même se produire une rupture complète des limites de la conscience physique et de l'existence matérielle.

L'éveil de la conscience psychique libère en nous l'usage direct du mental

en tant que sixième sens ; ce pouvoir, nous pouvons le rendre constant et normal. La conscience physique peut seulement communiquer avec le mental d'autrui par des signes, des indications, des moyens extérieurs, ou elle peut savoir extérieurement ce qui se passe dans le monde qui nous entoure ; en dehors de ce fonctionnement limité, elle n'a qu'un vague accès fortuit à des facultés mentales plus directes et une maigre gamme de pressentiments, d'intuitions, de messages occasionnels. Certes, notre mental agit constamment sur le mental d'autrui et celui-ci agit constamment sur nous par des courants cachés dont nous ne sommes pas conscients ; mais nous n'avons ni la connaissance ni la maîtrise de ce mécanisme. À mesure que la conscience psychique se développe, elle nous fait percevoir l'énorme masse de pensées, de sentiments, de suggestions, de volontés, d'impacts et d'influences de tous ordres que nous recevons d'autrui ou que nous envoyons aux autres, ou que nous absorbons et jetons dans l'atmosphère mentale générale autour de nous. À mesure que son pouvoir, sa précision et sa clarté grandissent, nous sommes capables de remonter à la source des mouvements ou de sentir immédiatement leur origine et leur trajet jusqu'à nous, et de diriger consciemment nos propres messages avec une volonté intelligente. Il devient possible de percevoir avec plus ou moins d'exactitude et de discernement les activités mentales d'autrui, qu'ils soient proches de nous physiquement ou à distance, de les comprendre, les sentir, ou de nous identifier à leur tempérament, leur caractère, leurs pensées, leurs sentiments, leurs réactions, soit par un sens psychique, soit par une perception mentale directe ou par une réception très sensible et souvent intensément concrète dans notre mental ou à la surface enregistreuse de notre mental. Simultanément, nous pouvons consciemment faire percevoir au moi intérieur des autres, et même à leur mental de surface s'ils sont suffisamment sensitifs, notre propre mental intérieur ou notre propre être psychique et rendre les autres malléables à nos pensées, nos suggestions, nos influences, ou même projeter notre être psychique ou son image active sous forme d'influence dans leur être subjectif et même dans leur être vital et physique afin d'agir là comme un pouvoir et une présence qui aident et modèlent ou dominent.

Tous ces pouvoirs de la conscience psychique n'ont pas forcément d'utilité en dehors du mental, et en fait, le plus souvent, n'ont guère qu'une importance mentale, mais ils peuvent être utilisés aussi dans un sens spirituel, avec une lumière, une intention spirituelles et dans un but spirituel. Pour cela, il faut mettre une intention et une utilité spirituelles dans nos échanges psychiques

avec les autres ; c'est généralement par un échange psycho-spirituel de ce genre que le maître du yoga aide ses disciples. La connaissance de notre nature intérieure, subliminale et psychique, des pouvoirs, des présences et des influences qui s'y trouvent et la capacité de communiquer avec d'autres plans, d'autres pouvoirs, d'autres êtres, peuvent également être utilisées dans un but plus élevé que tous les buts mentaux ou mondains et servir à dominer, maîtriser l'ensemble de notre nature, et à dépasser les plans intermédiaires pour nous acheminer vers les sommets spirituels suprêmes de l'être. En tout cas, l'usage spirituel le plus immédiat de la conscience psychique est de servir d'instrument de contact, de communication et d'union avec le Divin. Tout un monde de symboles psycho-spirituels se révèle facilement, qui sont des formes et des instruments illuminateurs puissants, vivants, et peuvent aider à révéler le sens spirituel, servir d'appui à notre croissance spirituelle et au développement des capacités ou des expériences spirituelles, être un moyen de parvenir au pouvoir spirituel et à la connaissance ou à l'Ananda. Le mantra est l'un de ces moyens psychospirituels ; c'est à la fois un symbole, un instrument et un corps vibratoire qui évoque la manifestation divine — de même que le sont les images de la Divinité et des personnalités ou des pouvoirs divins dont le yoga se sert pour méditer ou adorer. Les grandes formes ou les corps du Divin se révèlent et, à travers eux, celui-ci manifeste sa présence vivante ; par ce moyen, il est plus facile de le connaître intimement, de l'adorer, de nous donner à lui, d'accéder aux divers "lôka" ou mondes de sa demeure et de sa présence, et d'y vivre dans la lumière de son être. Son verbe, son commandement ou Âdesh, sa présence, son toucher, sa direction peuvent nous venir par notre conscience psychique spiritualisée, et celle-ci, servant de moyen subtilement concret de transmission de l'esprit, peut nous mettre en communication intime avec lui et le rendre proche par le canal de nos sens psychiques. Telle est, parmi bien d'autres, l'utilisation spirituelle de la conscience psychique et de ses sens ; bien qu'ils soient sujets à des limitations et des déformations (car tous les instruments secondaires peuvent être des moyens de réalisation partielle, certes, mais aussi, du fait de notre tendance mentale aux limitations exclusives, un empêchement à une réalisation plus intégrale), cependant ils sont de la plus grande utilité sur le chemin de la perfection spirituelle et, plus tard, quand ils auront été libérés des limitations de notre mental, transformés et supramentalisés, ils apporteront un élément de richesse de détail dans l'Ananda spirituel.

De même que la conscience physique et vitale, la conscience psychique et

les sens psychiques sont également susceptibles d'une transformation supramentale qui leur apportera leur plénitude et leur sens intégral. Le Supramental se saisit de l'être psychique, y descend, le modèle à l'image de sa nature et l'élève en degré afin de l'intégrer parmi les opérations et dans l'état Supramental, en l'être supra-psychique du Vijnâna Pourousha. Le premier effet de ce changement est de poser tous les phénomènes de la conscience psychique sur leur vrai fondement en y infusant le sens permanent, la réalisation. complète, la solide possession de l'unité de notre mental et de notre âme avec le mental et avec l'âme d'autrui ainsi qu'avec le mental et avec l'âme de la Nature universelle. Car, toujours, l'effet de la croissance supramentale est d'universaliser la conscience individuelle. De même qu'elle nous fait vivre avec la vie universelle jusque dans notre mouvement vital individuel et dans ses relations avec tout ce qui nous entoure, de même elle nous fait penser, éprouver, sentir avec le mental universel et avec l'être psychique universel, bien qu'à travers un centre ou un instrument individuel. Il en résulte deux conséquences d'une importance considérable.

Premièrement, les phénomènes du sens psychique et du mental psychique perdent cette allure fragmentaire, incohérente, mal réglée et cette coordination souvent tout à fait artificielle qui les affligent encore plus que nos activités mentales normales de la surface, et ils deviennent le jeu harmonieux de l'âme et du mental intérieurs universels en nous ; ils trouvent leur loi véritable, leurs formes justes, leurs rapports justes et révèlent leur sens exact. Même sur le plan mental, il est possible de parvenir à une certaine réalisation de l'unité de l'âme par une spiritualisation du mental, mais elle n'est jamais vraiment complète, du moins dans ses applications pratiques, et elle ne trouve pas cette loi vraie, cette forme complète, ces rapports complets, cette vérité intégrale et infaillible ni l'exactitude de son sens. Deuxièmement, le fonctionnement de la conscience psychique n'a plus du tout l'allure anormale d'une activité supranormal, exceptionnelle, irrégulière, voire périlleuse, qui entraîne souvent une perte de prise sur la vie et des dérangements ou des lésions dans les autres parties de l'être. Non seulement il trouve sa coordination juste dans sa sphère propre, mais ses rapports justes avec la vie physique d'une part, et, d'autre part, avec la vérité spirituelle de l'être ; ainsi le tout devient une manifestation harmonieuse de l'esprit incarné. Toujours, c'est l'origine supramentale qui contient la valeur vraie, le sens vrai, les rapports vrais des autres parties de notre être, et sa révélation est la condition d'une possession intégrale de notre moi et de notre

nature.

La transformation complète se traduit en nous par un certain changement, non seulement dans la position ou le niveau de notre moi conscient qui regarde, et même dans sa loi, dans son caractère, mais aussi dans la substance tout entière de notre être conscient. Tant que ce changement de substance ne s'est pas produit, la conscience supramentale se manifeste au-dessus de l'atmosphère mentale et psychique de notre être (dans cette atmosphère, le physique est déjà devenu dans une grande mesure un procédé secondaire et accessoire d'expression de notre être), et elle y fait descendre son pouvoir, sa lumière, son influence afin de l'illuminer et de la transfigurer. Mais c'est seulement quand la substance de la conscience inférieure est changée, puissamment remplie, merveilleusement transformée, avalée pour ainsi dire par l'énergie supérieure et par le sens de l'être supérieur, *mahân, brihat,* dont elle est un dérivé et une projection, que nous avons la conscience supramentale parfaite, complète, constante. La substance d'être, l'éther conscient dans lequel le sens mental, la conscience et le sens psychiques se meuvent, voient, sentent, éprouvent, est quelque chose de plus subtil, de plus libre, de plus souple que la substance du mental physique et des sens physiques. Tant que nous sommes dominés par la substance physique, les phénomènes psychiques peuvent nous sembler moins réels, voire hallucinatoires, mais plus nous nous acclimatons au psychique et à l'éther d'être dans lequel il demeure, plus nous commençons à voir la vérité supérieure et à sentir la substance spirituellement concrète de tout ce dont témoigne ce mode d'expérience plus large et plus libre. Le physique même peut finir par se sentir irréel et hallucinatoire (mais c'est là une exagération et une autre sorte d'exclusivisme trompeur dû au déplacement du centre et au changement de fonctionnement du mental et des sens), ou en tout cas il peut se sentir moins puissamment réel. Cependant, quand les expériences psychiques et physiques se combinent heureusement dans un équilibre véritable, nous vivons simultanément en deux mondes complémentaires de notre être, chacun ayant sa réalité propre, le psychique révélant tout ce qui est derrière le physique ; la manière de voir psychique, l'expérience de l'âme, prennent la préséance et illuminent, expliquent la manière de voir et l'expérience physiques. À son tour, la transformation supramentale change la substance tout entière de notre conscience ; elle y introduit l'éther d'un être, d'une conscience, d'une vie et d'un sens supérieurs, qui convainc d'insuffisance le psychique lui-même et montre qu'il est une réalité incomplète à lui seul et simplement une vérité

partielle de tout ce que nous sommes, devenons et voyons.

En fait, toutes les expériences du psychique sont acceptées et examinées par la conscience et par l'énergie supramentales, mais elles s'emplissent de la lumière d'une vérité plus grande, de la substance d'un esprit plus grand. La conscience psychique est tout d'abord corroborée et éclairée, puis remplie, occupée par la lumière et par la puissance supramentales et par l'intensité révélatrice de ses vibrations. Toutes les exagérations, toutes les erreurs dues à l'isolement des phénomènes, à des impressions insuffisamment éclairées, des suggestions personnelles, des influences ou des intentions trompeuses, toutes les causes de limitation et de déformation qui se mêlent à la vérité de l'expérience et de la connaissance mentales et psychiques sont mises à nu, corrigées, ou s'évanouissent, incapables de tenir devant la lumière de la pure vérité, *satyam, ritam* — vérité des choses, des personnes, des événements, des indications, des représentations —, qui est le propre de cette ampleur plus vaste. Toutes les communications, les transcriptions, les empreintes, les symboles, les images psychiques, trouvent leur valeur vraie, leur place exacte, leurs rapports justes. L'intelligence et les sensations psychiques sont éclairées par le sens Supramental et par la connaissance supramentale ; leurs phénomènes — situés intermédiairement entre les mondes spirituels et matériels — commencent à révéler automatiquement leur vérité et leur sens, et en même temps les limites de leur vérité et de leur importance. Les images qui se présentent à la vision intérieure, les auditions et sensations de toutes sortes, s'emplissent d'une masse vibratoire plus lumineuse et plus large, d'une substance de lumière et d'une intensité plus hautes qui les saisissent et apportent le même changement que dans les phénomènes du sens physique en leur donnant une totalité, une précision plus grandes et la puissance révélatrice de la connaissance sensorielle contenue dans l'image. Finalement, tout est élevé en degré, absorbé dans le Supramental, tout devient une partie intégrante de la conscience, de la connaissance et de l'expérience infiniment lumineuses de l'être Supramental, du Vijnâna Pourousha.

Une fois cette transformation supramentale opérée, l'état de l'être dans toutes les parties de sa conscience et de sa connaissance est celui d'une conscience infinie et cosmique qui œuvre à travers le Pourousha individuel universalisé. Son pouvoir fondamental est la perception de l'identité, la connaissance par identité : une identité d'être, de conscience, de force d'être et de force de conscience, de félicité d'être ; une identité avec l'Infini, le Divin, et

avec tout ce qui est dans l'Infini, tout ce qui est l'expression et la manifestation du Divin. Les moyens et les instruments de cette perception et de cette connaissance par identité sont une vision spirituelle de tout ce qui peut jaillir de la connaissance par identité, une idée concrète et une pensée concrète, supramentales, qui sont une sorte de vision de pensée, d'audition de pensée, de mémoire de pensée directes, qui révèlent, interprètent ou représentent à notre perception la vérité de toutes choses ; ensuite, un langage de vérité intérieur qui exprime la vérité des choses, et finalement un sens Supramental qui fournit une relation de contact dans la substance de l'être avec toutes les choses, toutes les personnes, tous les pouvoirs et toutes les forces de tous les plans d'existence.

Le Supramental ne dépend pas d'instruments — par exemple, il ne dépend pas des sens comme le mental physique dépend du témoignage de nos sens —, mais il peut s'en servir comme de point de départ des formes supérieures de la connaissance, de même qu'il peut aussi partir directement de ces formes plus hautes et se servir des sens comme d'un simple moyen de formation et d'expression objective. En même temps, l'être Supramental transforme et intègre la pensée du mental actuel, la transfigure en une connaissance immensément plus large, par identité — une connaissance par englobement total, une connaissance par perception intime du détail et des rapports —, et tout cela d'une façon directe, immédiate, spontanée, car tout est l'expression de l'éternelle connaissance du moi déjà existante. Il intègre, transforme, supramentalisé les sens physiques, la capacité de sixième sens du mental, ainsi que la conscience psychique, les sens psychiques, et s'en sert comme d'un moyen terminal d'objectivation intérieure de l'expérience. Rien ne lui est vraiment extérieur, car toutes choses sont éprouvées en l'unité de la conscience cosmique qui est sa conscience même, en l'unité d'être de l'infini qui est son être même. Il sent la matière — non seulement la matière grossière mais la matière subtile, ou la plus subtile qui soit — comme une substance et comme une forme de l'esprit ; il sent la vie et toutes les sortes d'énergie comme un dynamisme de l'esprit, le mental supramentalisé comme un moyen et un canal de la connaissance de l'esprit, le Supramental comme le moi de connaissance infini, comme le pouvoir de connaissance infini, comme l'Ananda infini de la connaissance de l'esprit.

Chapitre 25

Vers La Vision du Temps Supramental

Tout être, toute conscience, toute connaissance se meut — secrètement pour notre perception superficielle actuelle, manifestement quand nous nous élevons au-dessus, jusqu'aux régions spirituelles et supramentales — entre deux états ou deux pouvoirs d'existence : celui de l'Infini hors du temps et celui de l'Infini qui déploie toutes choses en lui-même et les organise dans le temps. Ces deux états ne sont contraires et incompatibles que pour notre logique mentale qui trébuche constamment dans l'embarras d'une fausse conception contradictoire et dresse l'un contre l'autre des opposés éternels. En fait, lorsque nous voyons les choses avec une connaissance fondée sur l'identité et la vision supramentales et que nous pensons avec la grande Logique profonde et souple qui est le propre de cette connaissance, nous nous apercevons que l'un et l'autre sont simplement des positions ou des mouvements coexistants et simultanés d'une même vérité de l'Infini. L'Infini hors du temps contient en lui-même, en la vérité éternelle de son être, par-delà la manifestation, tout ce qu'il manifeste dans le temps. Sa conscience temporelle aussi est également infinie et porte en elle-même, simultanément, dans une vision des totalités et des particularités, de la succession mouvante (ou regard momentané) et de la totalité stable (ou regard global permanent), ce qui nous apparaît comme le passé des choses, leur présent et leur avenir.

La conscience de l'Infini hors du temps peut se faire sentir à nous de diverses manières, mais le plus souvent elle s'impose à notre mentalité par un reflet qui laisse une impression puissante, ou encore elle se fait percevoir comme quelque chose qui est au-dessus du mental : quelque chose dont il est conscient et vers quoi il s'élève, mais en quoi il ne peut pas entrer, car il ne vit que dans le sentiment du temps et dans la succession des moments. Si notre mental actuel non transformé par l'influence supramentale essaye d'entrer dans le sans-temps, il est obligé de disparaître et de se perdre dans la transe du

Samâdhi, ou, s'il reste éveillé, il se sent diffusé dans un Infini en lequel il perçoit, peut-être, un espace supraphysique, une immensité, une étendue de conscience sans limites, mais pas de moi temporel, pas de mouvement temporel ni d'ordre temporel. Et même si, alors, l'être mental garde encore mécaniquement conscience de ce qui se passe dans le temps, il est cependant incapable d'avoir prise sur les événements à sa manière mentale, incapable d'établir un rapport de vérité entre le sans-temps et les choses dans le temps, incapable d'agir et de vouloir depuis son Infini indéfini. La seule action qui reste alors possible au Pourousha mental est le fonctionnement mécanique des instruments de la Prakriti, qui continuent d'œuvrer par la force de l'impulsion et de l'habitude anciennes ou par le mouvement perpétué de l'énergie passée, *prârabdha,* ou encore une action chaotique, déréglée, non coordonnée : le précipité confus d'une énergie qui n'a plus de centre conscient.

Par contre, la conscience supramentale se fonde sur la conscience suprême de l'Infini sans-temps, mais elle possède aussi le secret du déploiement de l'Énergie infinie dans le temps. Elle peut prendre position dans la conscience du temps et garder l'infini sans-temps comme un arrière-plan d'être suprême et originel d'où elle reçoit toute sa connaissance organisatrice et toute sa volonté, toute son action ; ou bien, centrée en son être essentiel, elle peut vivre dans le sans-temps, mais vivre aussi dans la manifestation temporelle — qu'elle sent et voit comme infinie, comme le Infini — et elle peut projeter, entretenir et façonner en l'une ce qu'elle contient suprêmement en l'autre. Par conséquent, sa conscience du temps sera différente de celle de l'être mental ; elle ne sera pas emportée comme un fétu sur le courant des moments, pas accrochée à chaque instant comme à une ancre ou à un point d'appui aussitôt disparu, mais quadruplement établie : premièrement, sur son identité éternelle par-delà les changements du temps ; deuxièmement, sur une éternité de temps simultanée où le passé, le présent et l'avenir coexistent à jamais en la connaissance essentielle et le pouvoir essentiel de l'Éternel ; troisièmement, sur une vision totale des trois temps perçus comme un seul mouvement indivisiblement vu d'un seul regard au milieu même de la succession de leurs étapes, de leurs périodes et de leurs cycles ; et finalement — mais ceci seulement au niveau de la conscience instrumentale —, sur le déroulement pas à pas des moments. Elle aura donc la connaissance des trois temps, *trikâla drishti*, autrefois considérée comme le signe suprême du voyant et du Rishi, et ce ne sera pas là un pouvoir anormal mais sa manière normale de connaître le temps.

Cette conscience du temps unifié et infini, et cette vision, cette connaissance, sont la possession de l'être Supramental en sa suprême région de lumière ; elles ne sont complètes qu'aux niveaux les plus hauts de la nature supramentale. Mais du fait de l'ascension de la conscience humaine et du cheminement évolutif du Yoga avec ses élévations et ses transmutations (c'est-à-dire le dévoilement de soi, le développement de soi et le perfectionnement progressif de soi), nous devons tenir compte de trois états successifs qui doivent tous trois être dépassés si nous voulons nous mouvoir aux niveaux suprêmes. Le premier état de notre conscience, celui dans lequel nous nous mouvons maintenant, est le mental d'ignorance issu de l'inconscience et de la nescience de la Nature matérielle ; il est ignorant mais capable de chercher la connaissance et de la trouver ou, du moins, d'en faire une série de représentations mentales dont nous pouvons nous servir comme d'indices de la vraie vérité, et, à mesure qu'elles se raffinent, s'illuminent, deviennent transparentes par l'influence, par l'infiltration et par la descente de la lumière d'en haut, ces représentations peuvent préparer l'intelligence à s'ouvrir à la capacité de connaissance véritable. Pour ce mental, la vérité est quelque chose qu'il ne possède pas originellement mais qu'il a dû acquérir ou qu'il doit encore acquérir, quelque chose d'extérieur à lui-même et qu'il faut obtenir par l'expérience ou en suivant certaines méthodes établies et règles d'investigation, de calcul, d'application des lois découvertes et d'interprétation des signes et des indices. Sa connaissance même implique un manque de connaissance antérieur : c'est un instrument de l'Avidyâ.

Le second état de la conscience n'existe encore que potentiellement pour l'être humain et ne peut s'acquérir que par une illumination et une transformation intérieures du mental d'ignorance ; c'est l'état dans lequel le mental cherche sa source de connaissance au-dedans au lieu du dehors et où, d'une manière quelconque, il se perçoit et s'éprouve comme un mental de connaissance qui s'est oubliée elle-même au lieu d'un mental d'ignorance originelle. Ce mental est conscient que la connaissance de toutes choses est cachée en lui, ou du moins quelque part dans l'être, mais comme voilée et oubliée : la connaissance ne lui vient pas comme un objet acquis du dehors mais comme quelque chose qui est toujours là, secrètement, et dont il se souvient maintenant et qu'il sait immédiatement être vraie : chaque chose à sa place, à son niveau, à sa manière et à sa mesure. Telle est son attitude vis-à-vis de la connaissance, même si l'occasion de connaître lui vient d'une expérience, d'une indication ou d'un signe extérieurs, parce que ces données ne sont pour

lui qu'un prétexte et que, pour la vérité de la connaissance, il s'appuie sur la confirmation du témoignage intérieur et non sur des indications et des preuves extérieures. Le vrai mental en nous est le mental universel ; le mental individuel est simplement une projection à la surface ; par conséquent, ce deuxième état de la conscience se révèle à nous soit quand le mental individuel entre profondément au-dedans et qu'il est toujours, consciemment ou subconsciemment, proche et sensible au toucher de la mentalité universelle en laquelle tout est contenu, reçu et susceptible de se manifester, soit, d'une façon plus puissante encore, quand nous vivons en la conscience du mental universel, notre mentalité personnelle n'étant plus qu'une sorte de projection, de tableau de bord ou de commutateur des communications à la surface.

Le troisième état de la conscience est celui du mental de connaissance, un mental où toutes choses et toutes vérités sont perçues et éprouvées comme déjà présentes, connues, et immédiatement disponibles par le simple fait de tourner sur elles la lumière intérieure, exactement comme on tourne son regard dans une chambre sur des choses déjà connues et familières (bien qu'elles ne soient pas toujours présentes à la vue parce que le regard n'y est pas attentif) et qu'on les remarque comme des objets précédemment connus. La différence avec le second état où la conscience est oublieuse d'elle-même est qu'ici ni l'effort ni la recherche ne sont nécessaires ; simplement, il suffit de tourner la lumière intérieure ou de l'ouvrir sur n'importe quel champ de connaissance ; ce n'est donc plus un rappel de choses oubliées et qui se cachent au mental, mais la représentation lumineuse de choses déjà présentes, prêtes, disponibles. Ce dernier état n'est possible qu'avec la supramentalisation partielle de la mentalité intuitive et son ouverture complète à toutes les communications des régions supramentales. Ce mental de connaissance est essentiellement un pouvoir d'omnipotence potentielle, mais son fonctionnement pratique au niveau mental est d'une étendue et d'un rayon limités. Ce genre de limitation s'attache même au Supramental quand il descend au niveau mental et doit œuvrer dans la substance inférieure de la mentalité, bien qu'œuvrant à sa manière et avec son propre corps de pouvoir et de lumière, et elle persiste même dans le fonctionnement de la raison supramentale. Seules la volonté et la connaissance de la Shakti supramentale supérieure agissant dans ses propres régions opèrent toujours dans une lumière sans limites et peuvent librement et illimitablement étendre leur connaissance, à moins que l'esprit ne s'impose à lui-même certaines limitations pour ses propres desseins et par sa propre volonté.

Lorsqu'il se change en Supramental, le mental humain doit traverser toutes ces étapes et, au cours de son ascension et de son expansion, il peut avoir l'expérience de multiples changements et de combinaisons variées dans les pouvoirs et les possibilités de sa conscience du temps et de sa connaissance du temps. Au début, l'homme dans le mental d'ignorance ne peut pas vivre dans la conscience du temps infini ni disposer de quelque pouvoir direct vrai sur la connaissance du triple temps. Le mental d'ignorance ne vit pas dans la continuité indivisible du temps mais successivement, dans chaque moment. Il a bien un vague sentiment de la continuité du moi et d'une essentielle continuité d'expérience — sentiment ayant pour source le moi profond en nous —, mais comme il ne vit pas en ce moi, il ne vit pas non plus dans la vraie continuité du temps : il se sert seulement de ce sentiment vague, et pourtant tenace, comme d'un fond de tableau, d'un support, d'une assurance pour ce qui, autrement, serait pour lui un flux d'être constant et sans base. Dans son action pratique, son seul support hormis sa position dans le présent est le fil que laisse le passé derrière lui et qui se conserve dans la mémoire, la masse des impressions déposées par les expériences antérieures, et, pour l'avenir, une assurance de la régularité des expériences et un pouvoir de prévision douteux fondé en partie sur la récurrence des expériences et sur des inférences bien fondées, en partie sur des conjectures et des échafaudages imaginatifs. Le mental d'ignorance s'appuie sur certaines bases ou certains éléments de certitude relative et morale mais, pour le reste, sa principale ressource est de calculer des probabilités et des possibilités.

Il en est ainsi parce que le mental dans l'Ignorance vit dans le moment et se meut d'heure en heure, tel le voyageur qui voit seulement ce qui est proche et visible autour de sa position immédiate et qui se souvient imparfaitement de ce qu'il a traversé avant ; tout ce qui se trouve en avant et par-delà sa vision immédiate est l'invisible et l'inconnu dont il lui reste à faire l'expérience. Ainsi, dans son ignorance de lui-même, l'homme en marche dans le temps n'existe, comme les bouddhistes le voyaient, que dans la succession des pensées et des sensations et dans les formes extérieures présentes à sa pensée et à ses sens. Son moi présent momentané est seul réel pour lui ; son moi passé est mort ou en train de s'évanouir, ou conservé seulement dans la mémoire, dans les résultats, les impressions ; son moi futur est entièrement inexistant ou seulement en voie de création, ou en préparation de naissance.

Et le monde autour de lui est soumis aux mêmes règles de perception. Seules

la forme et la somme actuelles des événements et des phénomènes sont présentes et tout à fait réelles pour lui ; le passé du monde n'existe plus ou reste seulement dans la mémoire et les annales, ou dans ce que ses monuments défunts en ont laissé, ou dans ce qui peut en survivre à présent ; l'avenir n'existe pas du tout encore.

Notons, cependant, que si notre connaissance du présent n'était pas obturée par notre dépendance du mental physique et des sens physiques, cette situation ne serait pas tout à fait inéluctable. Si nous pouvions être conscients de tout le présent, de toute l'action des énergies physiques, vitales et mentales à l'œuvre dans le moment, il serait concevable que nous puissions voir aussi le passé qui y est involué et leur avenir latent, ou du moins avancer du présent vers la connaissance future et passée. Et dans certaines conditions, ceci pourrait donner le sentiment d'une continuité de temps réelle et toujours présente, d'une existence dans ce qui est derrière et dans ce qui est en avant, autant que dans ce qui est immédiat ; un pas de plus et nous pourrions avoir toujours présent le sentiment de notre existence dans le temps infini et dans notre moi hors du temps, et la manifestation de celui-ci dans le temps éternel pourrait alors devenir réelle pour nous, de même que nous pourrions sentir le Moi sans-temps derrière les mondes et la réalité de son éternelle manifestation cosmique. Quoi qu'il en soit, pour pouvoir posséder un autre genre de conscience du temps que celle dont nous disposons à présent et acquérir une triple connaissance du temps, il faut cultiver une autre conscience que celle qui appartient en propre au mental physique et aux sens physiques et briser notre emprisonnement dans le moment et dans le mental d'ignorance confiné aux sensations, à la mémoire, aux inférences et aux conjectures.

En fait, l'homme ne se satisfait pas de vivre exclusivement dans le présent, bien que ce soit ce qu'il fasse avec une vigueur et une insistance des plus pressantes : il est amené à regarder en arrière et en avant, à connaître le passé autant que possible et à pénétrer aussi loin qu'il peut dans l'avenir, fût-ce obscurément. Dans cette entreprise, il dispose de certaines aides, dont quelques-unes dépendent du mental de surface tandis que d'autres s'ouvrent aux communications d'un autre moi, subliminal ou supraconscient, qui possède une connaissance plus vaste, plus subtile et plus sûre. Sa première aide est celle de la raison ; elle va vers l'avant, de cause à effet, et vers l'arrière, de l'effet à la cause, découvre la loi des énergies et leur processus mécanique bien établi (à supposer que les mouvements de la Nature aient une identité perpétuelle), fixe

ses mesures de temps et calcule ainsi le passé et l'avenir sur la base d'une science des principes généraux et des résultats établis. Un certain degré de succès, limité mais suffisamment frappant, a été remporté dans le domaine de la Nature physique par cette méthode, et il pourrait sembler que le même procédé puisse finalement s'appliquer aux mouvements du mental et de la vie, ou, en tout cas, que ce soit la seule méthode, l'unique moyen digne de confiance dont l'homme dispose en n'importe quel domaine s'il veut regarder avec précision en arrière et en avant. Mais pratiquement, les événements de la nature vitale, et bien plus ceux de la nature mentale, échappent en grande partie aux méthodes d'inférence et aux calculs fondés sur les lois établies tels qu'on les applique dans le domaine de la connaissance physique ; dans le domaine mental et vital, ils ne peuvent s'appliquer qu'à une zone d'événements et de phénomènes qui ont pris une certaine régularité, et, pour le reste, ils nous laissent là où nous sommes, au milieu d'une masse disparate de certitudes relatives, de probabilités incertaines et de possibilités incalculables.

Il en est ainsi parce que le mental et la vie introduisent avec eux une grande subtilité et une formidable complexité de mouvement ; chaque mouvement réalisé contient un réseau de forces et, même si nous pouvions les démêler toutes, c'est-à-dire toutes celles qui sont simplement concrétisées et à la surface ou près d'elle, nous serions encore confondus par tout le reste qui demeure obscur ou latent, toutes les causes cachées, et pourtant puissamment contribuantes, les mouvements et les mobiles dissimulés, les possibilités non déployées, les chances de variation non calculées et incalculables. Ici, pratiquement, notre intelligence limitée ne peut plus calculer avec exactitude ni certitude comme dans le domaine physique, plus relier une cause précise à un effet précis, c'est-à-dire un ensemble de circonstances apparentes données à une inévitable résultante de circonstances subséquentes ou à un nécessaire antécédent de circonstances antérieures. Pour cette raison, les prédictions et prévisions de l'intelligence humaine sont sans cesse déjouées et contredites par les événements, même quand la vision des données est des plus larges et l'examen des conséquences possibles des plus soigneux. La vie et le mental sont un flux perpétuel de possibles qui viennent s'interposer entre l'esprit et la matière ; à chaque pas, ils introduisent un nombre indéfini de possibles, sinon une infinitude, et ceci suffirait déjà à frapper d'incertitude et de relativité tous les calculs logiques. Mais en outre, derrière le mental et la vie, règne un suprême facteur incalculable pour le mental humain : la volonté de l'âme et de

l'esprit secret ; une âme indéfiniment variable, fluide, insaisissable ; un esprit infini, insondablement impérieux, lié seulement (si tant est qu'il le soit) par lui-même et par la Volonté de l'Infini. Par conséquent, il faut remonter du mental physique superficiel à la conscience psychique et spirituelle pour pouvoir vraiment avoir une vision et une connaissance du triple temps et transcender notre confinement dans la position du moment et dans le rayon visuel momentané.

En attendant, certaines portes existent qui s'ouvrent du dedans sur la conscience extérieure et font qu'un pouvoir intermittent, mais insuffisant, de rétro-vision directe du passé, de circum-vision du présent, et de prévision de l'avenir, devient possible même dans le mental physique, du moins potentiellement. En premier lieu, il existe certains mouvements du sens mental et de la conscience vitale qui relèvent de ce genre : l'un d'eux, celui qui frappe le plus nos perceptions, s'appelle pressentiment. Ces mouvements sont des perceptions instinctives, des intuitions obscures du mental sensoriel et de l'être vital, mais, comme tout ce qui est instinctif dans l'homme, ils ont été étouffés par l'activité accaparante de l'intelligence mentale et se sont raréfiés ou ont été discrédités et jugés indignes de confiance. Si le champ libre leur était laissé, ces facultés pourraient se développer et fournir des données qui échappent à la raison ordinaire et aux sens. Cependant, à elles seules, elles ne donnent pas des indices parfaitement utilisables ni sûrs tant que leur obscurité n'est pas éclairée par une interprétation et une direction que l'intelligence ordinaire est incapable de donner mais qu'une intuition supérieure pourrait apporter. L'intuition est donc le deuxième moyen possible et le plus important à notre portée ; de fait, l'intuition peut nous donner et nous donne parfois, dans ce domaine difficile, une lumière et une direction intermittentes. Mais telle qu'elle agit dans notre mentalité actuelle, elle a l'inconvénient d'être incertaine dans ses opérations, imparfaite dans son fonctionnement, obscurcie par les faux mouvements imitatifs de l'imagination et par le jugement mental faillible ; elle est constamment happée, altérée et défigurée par l'action normale du mental et par sa propension constante à l'erreur. Il faut que se forge une mentalité intuitive organisée et purifiée de ces insuffisances pour pouvoir étendre et affermir les possibilités de fonctionnement d'une intelligence lumineuse supérieure.

Confronté par cette sorte d'incapacité de l'intelligence, et pourtant avide de connaître l'avenir, l'homme s'est rabattu sur d'autres moyens plus extérieurs — les présages, les divinations, les rêves, l'astrologie, et bien d'autres prétendues

données — pour connaître le passé et l'avenir, et ces moyens, à des époques moins sceptiques, furent traités comme des sciences véridiques. Récusées et discréditées par la raison sceptique, elles s'obstinent encore à séduire notre mental et tiennent bon, soutenues qu'elles le sont par le désir, la crédulité et la superstition, mais aussi par la preuve fréquente, bien qu'imparfaite, d'une certaine part de vérité dans leurs prétentions. Une connaissance psychique supérieure nous montre qu'effectivement le monde est fait d'innombrables réseaux de correspondances et d'indices, et que ces signes, bien que très mésusés par l'intelligence humaine, peuvent, à leur place et dans les conditions voulues, nous fournir les données véritables d'une connaissance supraphysique. Cependant, il est évident que seule une connaissance intuitive peut découvrir ces signes et les formuler (car, en fait, à l'origine, c'est le psychique et le mental intuitif qui avaient élaboré ces méthodes de connaissance véridique) et, pratiquement, on s'aperçoit que seule une connaissance intuitive, et non un simple recours aux interprétations traditionnelles ou au petit bonheur ou aux règles et aux formules mécaniques, peut assurer l'usage correct de ces indices. Sinon, maniés par l'intelligence superficielle, ils risquent de devenir une épaisse jungle d'erreurs.

La connaissance et la vision vraies, directes, du passé, du présent et de l'avenir commencent avec l'ouverture de la conscience psychique et des facultés psychiques. La conscience psychique est celle qui vient de ce qu'on appelle souvent maintenant le moi subliminal (le moi subtil ou "moi de rêve" de la psychologie indienne) ; l'étendue de sa connaissance potentielle est presque infinie, comme nous l'avons déjà indiqué dans le chapitre précédent, elle recèle un vaste pouvoir de clairvoyance et de nombreuses formes de pénétration, non seulement dans les possibilités mais dans les réalités précises du présent, du passé et de l'avenir. Son premier don (celui qui attire le plus facilement l'attention) est sa capacité de voir l'image de tout ce qui se trouve dans le temps et dans l'espace, à l'aide du sens psychique. Telle que les clairvoyants, médiums et autres s'en servent, c'est souvent, et en fait généralement, une faculté spécialisée et limitée, bien que fréquemment précise et exacte dans son fonctionnement, et elle ne demande aucun développement de l'âme intérieure ou de l'être spirituel ni de l'intelligence supérieure. C'est une porte ouverte par hasard, ou par un don inné ou par une sorte de pression qui s'exerce entre le mental de veille et le mental subliminal, mais elle ne donne accès qu'à la surface du subliminal ou à ses périphéries. Il existe certain pouvoir et certain

fonctionnement du mental universel secret, où tous les événements sont représentés par des images — non seulement des images visuelles mais, si l'on peut dire, des images auditives et autres ; or, certain développement des sens subtils ou psychiques permet (à moins d'intrusion du mental bâtisseur d'imaginations, c'est-à-dire si des images mentales artificielles ou falsificatrices ne viennent pas s'immiscer, si le sens psychique est libre, sincère et passif) de recevoir ces représentations ou ces transcriptions avec une exactitude parfaite et, non pas tant de "prédire" que de voir des images correctes du présent hors de la portée des sens physiques, des images du passé et de l'avenir. Pour être exact, ce genre de vision doit se borner à l'énoncé de l'événement vu ; si l'on cherche à inférer, interpréter ou aller plus loin que la connaissance visuelle, on s'expose à de nombreuses erreurs, à moins qu'elle ne s'accompagne simultanément d'une forte intuition psychique, fine, subtile, pure, ou d'un haut développement de l'intelligence intuitive lumineuse.

Une ouverture plus complète de la conscience psychique nous amène très au-delà de cette faculté de vision par images et nous donne accès, non pas, certes, à une nouvelle conscience du temps, mais à de nombreuses manières de connaître le triple temps. Le moi subliminal ou psychique peut rapporter des expériences et des états de conscience passés ou s'y projeter, et il peut anticiper des expériences et des états de conscience futurs ou (bien que plus rarement) il peut s'y projeter lui-même avec force. Il y parvient en pénétrant temporairement dans les "permanences" ou les représentations du passé et de l'avenir, ou en identifiant son être ou sa faculté de connaissance expérimentale à ces lieux ou représentations qui se conservent dans une conscience du temps éternel derrière notre mentalité ou qui sont projetées par l'éternité du Supramental dans une indivisible continuité de vision du temps. Ou bien, le moi subliminal peut recevoir l'empreinte de ces lieux ou ces représentations et en reconstituer l'expérience qui se transcrit dans l'éther subtil de l'être psychique. Ou encore, il peut évoquer le passé, le tirer de la mémoire subconsciente où il est toujours latent et lui donner une forme vivante en lui-même et une sorte de nouvelle existence remémorée ; de même pour l'avenir : il peut le faire surgir des profondeurs de la latence où il est déjà formé dans l'être et en avoir l'expérience, ou lui donner une forme en lui-même d'une façon analogue. Par une sorte de pensée visuelle psychique ou d'intuition d'âme (différente de la vision de pensée plus subtile et moins concrète de l'intelligence intuitive lumineuse), le moi subliminal peut prévoir ou pré-savoir l'avenir, ou projeter le

rayon de cette intuition d'âme dans le passé disparu derrière le voile et le ramener à la connaissance présente. Il peut acquérir une vision symbolique qui transmet le passé et l'avenir par la vision des forces et des symboles particuliers aux plans supraphysiques mais qui ont une puissance créatrice dans l'univers matériel. Il peut sentir s'emparer de son âme l'intention du Divin et la pensée des dieux, toutes sortes de phénomènes avec leurs signes et leurs indices, qui déterminent le mouvement complexe des forces. Il peut également sentir le mouvement des forces traduisant la pression des êtres du mental, du vital et des autres mondes qui s'intéressent à notre vie, et répondre à leur pression, de même qu'il peut percevoir leur présence et leur action. Il peut recueillir de partout une variété d'indications sur les événements des temps passés, présents, futurs. Il peut recevoir sous les yeux l'écriture éthérique, *âkâsha lipi,* qui garde l'enregistrement de toutes les choses passées, transcrit tout ce qui est en cours dans le présent et rédige l'avenir.

Tous ces pouvoirs, et une multitude d'autres, se dissimulent dans notre être subliminal et peuvent être tirés à la surface par l'éveil de la conscience psychique. La connaissance de nos vies passées — d'états d'âme passés ou de personnalités passées ou de scènes, d'incidents et de relations avec d'autres personnes dans le passé —, la connaissance des vies passées d'autrui, du passé du monde, de l'avenir, de faits présents qui dépassent la portée de nos sens physiques ou qui sont hors d'atteinte par n'importe quel moyen de connaissance accessible à l'intelligence superficielle, l'intuition et l'impression de faits non seulement physiques mais d'activités passées, présentes et futures du mental, de la vie et de l'âme en nous-mêmes et en d'autres, la connaissance non seulement de ce monde mais d'autres mondes ou d'autres plans de conscience et de leurs manifestations dans le temps, de leur intervention, leur action et leurs effets sur la terre et sur les âmes qui y sont incarnées et sur leurs destinées, tout cela s'ouvre à notre être psychique, car il est intime avec les messages de l'expérience universelle, il n'est pas uniquement ou principalement absorbé dans l'immédiat ni enfermé dans l'étroite ronde d'une expérience purement personnelle et physique.

Cependant, ces pouvoirs ont le désavantage de n'être nullement exempts de risques de confusion et d'erreur ; en particulier, les régions inférieures de la conscience psychique et ses opérations plus superficielles sont sujettes à des influences dangereuses, à de puissantes illusions, à des suggestions et des images trompeuses qui pervertissent et déforment. Un mental et un cœur

purifiés, une forte intuition psychique raffinée peuvent faire beaucoup pour protéger des perversions et des erreurs, mais même la conscience psychique la plus hautement développée n'est pas absolument à l'abri tant que le psychique n'est pas illuminé et soulevé par une force plus haute que la sienne, touché et fortifié par la lumière du mental intuitif, et que celui-ci, à son tour, ne s'est pas haussé jusqu'à l'énergie supramentale de l'esprit. La conscience psychique ne tire pas sa connaissance du temps d'une vie directe dans la continuité indivisible de l'esprit et, pour se guider, elle n'a pas le discernement intuitif parfait ni la lumière absolue de la conscience-de-vérité supérieure. Comme le mental, elle reçoit ses perceptions du temps par morceaux et par détails seulement ; elle est sujette à toutes sortes de suggestions, et sa gamme de vérité étant plus vaste, ses sources d'erreur sont aussi plus variées. Car ce n'est pas seulement ce qui a été, mais aussi ce qui aurait pu être, ce qui a tenté d'être et a échoué, qui vient à elle du passé ; ce n'est pas seulement ce qui est, mais aussi ce qui pourrait être ou ce qui désire être, qui se précipite sur elle du présent ; ce ne sont pas seulement les choses qui seront, mais des suggestions, des intuitions, des visions et des images de toutes sortes de possibilités qui viennent la visiter de l'avenir. Reste aussi, toujours, la possibilité d'échafaudage mental et d'images mentales qui viennent s'immiscer à la vraie vérité des choses dans la présentation de l'expérience psychique.

L'arrivée à la surface des messages du moi subliminal et l'activité de la conscience psychique contribuent à transformer d'une façon grandissante, mais non parfaite, le mental d'ignorance d'où nous partons et à en faire un "mental de connaissance oublieuse d'elle-même" sans cesse illuminé par les messages et les jaillissements de l'être intérieur, *antarâtman,* premiers rayons de la perception encore cachée de notre moi total et de son contenu infini et de la perception (ressemblant ici à une sorte de mémoire, à un rappel ou à un émergement) d'une connaissance inhérente et permanente (mais dissimulée) du passé, du présent et de l'avenir que l'esprit éternel porte toujours en lui-même. Mais revêtus d'un corps comme nous le sommes et bâtis sur la conscience physique, le mental d'ignorance subsiste encore comme un milieu qui conditionne, comme un pouvoir qui s'interpose, une force d'habitude qui limite, obstrue la formation nouvelle et s'y mélange, ou qui, même aux moments de vaste illumination, persiste à la fois comme un mur-frontière et comme un puissant substratum — et il impose ses incapacités et ses erreurs. Pour remédier à cette persistance, la première nécessité semblerait de cultiver un pouvoir

d'intelligence intuitive lumineuse qui, par une pensée intuitive, par un sens intuitif, une vision intuitive, verrait non seulement la vérité du temps et de ses événements mais toutes les autres vérités et détecterait, puis expulserait par la lumière innée de son discernement, les intrusions d'erreur et les interprétations fausses.

Toute connaissance intuitive provient d'une entrée plus ou moins directe de la lumière de l'esprit essentiellement conscient dans le mental — de l'esprit qui est dissimulé derrière le mental et conscient de tout ce qui est en lui-même et en tous ses moi, qui est omniscient et qui, de son omniscience, peut illuminer le mental ignorant ou le mental oublieux de lui-même, soit par de rares éclairs ou des éclairs continus, soit par un influx régulier de lumière. Ce tout englobe tout ce qui était, tout ce qui est et tout ce qui sera dans le temps, et cette omniscience n'est pas limitée, entravée ni trompée par notre division mentale en trois temps ni par l'idée ou l'expérience d'un passé mort et qui n'existe plus et dont nous nous souvenons mal ou qui est oublié, et d'un avenir qui n'existe pas encore et donc est inconnaissable, comme il en va si impérieusement pour le mental dans l'ignorance. Par conséquent, le développement du mental intuitif peut apporter une capacité de connaissance du temps qui ne provient pas d'indices extérieurs mais du dedans de l'âme universelle des choses, de sa mémoire éternelle du passé, de sa propriété illimitée du présent et de sa prévision ou, pourrait-on dire d'une façon paradoxale mais évocatrice, de sa mémoire de l'avenir. Mais au début, le fonctionnement de cette capacité est sporadique, incertain, non organisé. À mesure que croît la force de la connaissance intuitive, il devient davantage possible d'user à volonté de cette capacité et de régulariser jusqu'à un certain point son fonctionnement et ses divers mouvements. Un pouvoir acquis peut s'établir et disposer en maître des matériaux et de la connaissance générale ou détaillée des événements dans le triple temps, mais c'est généralement un pouvoir spécial et anormal qui se forme, et le fonctionnement normal de la mentalité, ou d'une grande partie de la mentalité, reste encore celui du mental d'ignorance. C'est là évidemment une imperfection et une limitation ; c'est seulement quand le pouvoir s'installe et devient le fonctionnement normal et naturel d'un mental totalement intuitivisé que l'on peut parler d'une parfaite capacité de connaître le triple temps, autant qu'il est possible dans l'être mental.

C'est par l'éviction progressive du fonctionnement ordinaire de l'intelligence, en s'en remettant totalement et complètement au moi intuitif et, par suite, en intuitivisant toutes les parties de l'être mental, que le mental

d'ignorance a le plus de chances d'être remplacé — peut-être pas totalement encore — par le mental de connaissance indépendante. Mais pour ce type de connaissance surtout, il est nécessaire de mettre fin à tous les échafaudages mentaux qui s'édifient sur les bases du mental d'ignorance. La différence entre le mental ordinaire et le mental intuitif est que l'un cherche dans l'obscurité, ou tout au plus avec son propre flambeau vacillant, et il voit d'abord les choses comme elles se dessinent dans cette lumière, puis, quand il ne sait pas, échafaude par l'imagination, par des inférences douteuses et autres supports ou succédanés, des représentations qu'il prend volontiers pour la vérité, mais qui sont des projections d'ombres, des édifices nuageux, des extrapolations irréelles, des anticipations, possibilités et probabilités trompeuses qui lui tiennent lieu de certitude. Le mental intuitif n'échafaude rien de cette façon artificielle ; il se veut un récepteur de la lumière et il laisse la vérité se manifester en lui et organiser ses propres édifices. Mais tant que le fonctionnement reste mixte et que l'on tolère les échafaudages et les imaginations du mental, il n'est pas possible que cette passivité du mental intuitif à la lumière supérieure — la lumière-de-vérité — soit complète ni qu'elle domine solidement et, par conséquent, il ne peut pas y avoir d'organisation ferme de la connaissance du triple temps. C'est cette obstruction et ce mélange qui font que le pouvoir de vision du temps — rétro-vision, circum-vision et prévision —, qui est parfois le signe du mental illuminé, est non seulement un pouvoir anormal au milieu des autres au lieu de faire partie de la texture même du fonctionnement mental, mais qu'il est aussi intermittent, très partiel et souvent gâté par des mélanges non détectés ou par des interventions d'erreur qui se substituent spontanément.

Les échafaudages mentaux immiscés sont principalement de deux sortes : la première, et la plus puissamment déformatrice, est celle qui vient de la pesée de la volonté : la volonté affirme son droit de voir et de déterminer, se mêle à la connaissance et ne laisse pas l'intuition rester passive à la lumière de vérité ni être son canal pur et impartial. La volonté personnelle — quelle qu'en soit la forme : émotions et souhaits du cœur ou des désirs vitaux, fortes volitions dynamiques ou préférences délibérées de l'intelligence — est une source évidente de déformation pour peu que ces diverses formes essayent (comme elles le font généralement avec succès) de s'imposer à la connaissance et de nous faire prendre ce que nous désirons ou ce que nous voulons pour ce qui était, pour ce qui est ou pour ce qui doit être. En fait, elles empêchent la connaissance vraie d'opérer, ou si la connaissance se manifeste tant soit peu,

elles s'en saisissent, la défigurent méconnaissablement et font de la déformation résultante la base justificatrice d'une masse de mensonges qui sont simplement des créations de la volonté. La volonté personnelle doit être écartée, ou bien ses suggestions doivent être tenues à distance, jusqu'à ce que l'on puisse les référer suprêmement à la lumière impersonnelle supérieure ; alors elles seront admises ou rejetées suivant la vérité qui vient de plus profond que le mental ou d'au-dessus. Mais même si l'on tient en respect la volonté personnelle et si le mental reste passif pour recevoir, l'un et l'autre peuvent être assaillis par les suggestions de toutes sortes de forces et de possibilités qui luttent pour se réaliser dans le monde et qui viennent faire miroiter comme la vérité du passé, du présent ou de l'avenir les choses qu'elles ont elles-mêmes lancées sur le torrent de leur volonté d'être. Si le mental prête attention aux suggestions de ces imposteurs, s'il accepte leurs valeurs fabriquées et ne les écarte pas ou ne les réfère pas à la lumière de vérité, il en résultera de même une inévitable déformation ou une obstruction de la vérité. Il est possible d'exclure complètement l'élément de volonté et de faire du mental un enregistreur silencieux et passif de la connaissance lumineuse supérieure ; en ce cas, il devient possible d'avoir une réception beaucoup plus exacte des intuitions du temps. Cependant, l'intégralité de l'être voudrait un fonctionnement volontaire au lieu d'une connaissance purement inerte ; par conséquent, le remède plus large et plus parfait est de remplacer progressivement la volonté personnelle par une volonté universalisée qui n'insiste sur rien tant qu'elle n'a pas fermement senti qu'il s'agit d'une intuition, d'une inspiration ou d'une révélation provenant de cette lumière supérieure en laquelle la volonté ne fait qu'un avec la connaissance.

L'autre sorte d'échafaudage mental tient à la nature même de notre mental et de notre intelligence, à sa manière d'aborder les choses du temps. Ici-bas, tout est vu par le mental comme une somme de faits réalisés avec leurs antécédents et leurs conséquences naturelles, comme un indéterminé de possibilités, et, peut-être (bien que ce ne soit nullement certain pour lui), un "quelque chose" derrière, qui détermine, une volonté, une destinée ou un Pouvoir qui rejette certaines possibilités et en autorise ou en impose d'autres parmi la multitude des possibles. Par suite, ses échafaudages sont constitués en partie d'inférences tirées des faits présents et passés, en partie d'une sélection volontaire ou imaginaire et conjecturale parmi les possibilités et de leur combinaison, et en partie d'un raisonnement décisif ou d'un jugement préférentiel, ou d'une

volonté-intelligence créatrice qui s'impose et qui tente de fixer parmi la masse des faits présents et des possibilités la vérité définitive qu'elle s'efforce péniblement de découvrir ou de déterminer. Tout ce processus — indispensable pour notre pensée et pour notre action mentales — doit être exclu ou transformé avant que la connaissance intuitive puisse avoir quelque chance de s'organiser sur une base solide. Cette transformation est possible parce que le mental intuitif accomplit le même travail et couvre le même terrain, mais en maniant différemment les matériaux et en projetant une autre lumière sur leur sens. Cette exclusion est possible parce que, en fait, tout est contenu dans la conscience-de-vérité au-dessus et il n'est pas hors de nos moyens de réduire au silence le mental d'ignorance et d'obtenir une réceptivité féconde où les intuitions qui descendent de la conscience-de-vérité peuvent être reçues avec une exactitude puissante et subtile et où tous les matériaux de la connaissance sont vus à leur place exacte et dans leurs proportions vraies. Pratiquement, nous nous apercevrons que les deux méthodes sont utilisées alternativement ou ensemble pour effectuer la transition d'une mentalité à l'autre.

Quand le mental intuitif manipule le mouvement du triple temps, il doit, dans la sensation, dans la pensée et dans la vision, voir correctement trois choses : les données immédiates, les possibles et les impératifs. D'abord, un premier fonctionnement intuitif fait son apparition qui voit principalement le courant des données immédiates se succédant dans le temps, tout comme le mental ordinaire, mais avec une immédiateté de vérité directe et une exactitude spontanée dont le mental ordinaire est incapable. Il les voit tout d'abord par une perception, un mouvement de pensée, une sensation de pensée, une vision de pensée, qui détecte instantanément les forces à l'œuvre sur les personnes et sur les choses, ou les pensées, les intentions, les impulsions, les énergies, les influences qui agissent en elles et autour d'elles, celles qui sont déjà formulées et celles qui sont en cours de formation, celles aussi qui viennent ou qui sont sur le point de venir en elles ou sur elles de l'entourage ou de sources cachées, invisibles pour le mental normal ; puis il démêle le réseau de ces forces par une rapide analyse intuitive qui n'a nul besoin de chercher ni de peiner, ou par une vue synthétique globale ; enfin, il perçoit celles qui ont une action et celles qui n'en ont pas, ou qui ont une action partielle, et il voit aussi le résultat qui doit émerger. Tel est le processus intégral de la vision intuitive des données immédiates, mais il existe aussi d'autres processus qui sont d'une nature moins complète. Car le pouvoir de voir le résultat peut se cultiver sans qu'il y ait

perception préalable ou simultanée des forces à l'œuvre, ou celles-ci peuvent n'être vues que plus tard et le résultat peut jaillir en premier dans la connaissance, d'un seul coup et immédiat. D'autre part, il est possible qu'il y ait perception partielle ou complète du réseau des forces, mais une incertitude quant au résultat définitif, ou une conclusion lente, ou une certitude relative. Telles sont les étapes du développement de la capacité de vision totale et unifiée des données immédiates.

Ce genre de connaissance intuitive n'est pas un instrument tout à fait parfait de connaissance du temps. Il se meut généralement dans le courant du présent et ne voit correctement que le présent, le passé immédiat et l'avenir immédiat, d'un moment à l'autre. Il est vrai qu'il peut se projeter en arrière et, par le même pouvoir et le même procédé, reconstituer une action passée, ou se projeter en avant et reconstituer correctement quelque chose qui appartient à un avenir plus lointain. Mais pour le pouvoir normal de vision de pensée, c'est un effort plus rare et plus difficile et, généralement, si l'on veut se servir plus librement de cette projection de soi, l'aide et le soutien de la vision psychique sont nécessaires. En outre, ce genre de connaissance intuitive ne peut voir que ce qui se produira dans le déroulement des données immédiates à condition qu'elles ne soient pas dérangées ; sa vision ne s'applique plus si, d'une façon imprévue, quelque ruée de forces ou quelque intervention de pouvoir descend d'une région de potentialités plus vastes et modifie le réseau des conditions ; c'est un phénomène qui arrive constamment dans l'action des forces au sein du mouvement du temps. La connaissance intuitive peut se tirer d'affaire en recevant des inspirations qui lui illuminent ces potentialités plus vastes, des révélations impérieuses qui lui indiquent le facteur décisif parmi ces potentialités et ses conséquences ; à l'aide de ces deux pouvoirs, elle peut corriger les limitations du mental intuitif dans sa manipulation des données immédiates. Mais ce premier fonctionnement intuitif n'est jamais tout à fait ni parfaitement capable de manier ces sources de vision plus vastes, et il ne peut en être autrement quand un pouvoir inférieur traite de matériaux qui lui sont fournis par une conscience plus vaste. Du fait de sa concentration sur le courant des données immédiates, il est nécessairement sujet à une limitation de vision considérable.

Cependant, il est possible de cultiver un mental d'inspiration lumineuse qui sera plus intime avec les potentialités supérieures du mouvement du temps, qui verra plus facilement les données lointaines tout en embrassant dans sa lumière

plus brillante, plus large et plus puissante la connaissance intuitive des données immédiates. Ce mental inspiré verra les événements à la lumière des potentialités mondiales plus vastes, et le courant des données immédiates comme une sélection parmi la masse des possibles doués d'une force et comme leur résultat. Néanmoins, s'il ne s'accompagne pas d'une suffisante connaissance révélatrice des impératifs, il est enclin à hésiter ou à laisser en suspens la perspective qui permettrait de décider parmi les diverses lignes potentielles du mouvement, ou il risque même de s'écarter de la ligne des données définitives pour suivre une autre série encore inapplicable. Le secours des révélations impératives d'en haut aidera à atténuer cette limitation, mais ici aussi nous nous trouverons devant la difficulté d'un pouvoir inférieur qui manie des matériaux fournis par le Trésor d'une lumière et d'une force supérieures. Cependant, il est possible de cultiver également un mental de révélation lumineuse qui embrassera les deux mouvements inférieurs, percevra ce qui est décidé derrière le jeu des potentialités et des actualités, et verra que les actualités sont le moyen par lequel il matérialise ses décisions impératives. Ainsi constitué et aidé par une conscience psychique active, le mental intuitif peut disposer d'un très remarquable pouvoir de connaissance du temps.

Néanmoins, nous nous apercevrons que c'est encore un instrument limité. Tout d'abord, il traduit les opérations d'une connaissance supérieure dans la substance du mental, moulée dans les formes mentales et elle reste encore assujettie aux conditions et aux limitations mentales. Si loin qu'il puisse s'étendre en arrière ou en avant, il s'appuie toujours et principalement sur la suite des moments présents pour assurer ses pas et ses connaissances successives ; même dans son fonctionnement révélateur le plus haut, il se meut dans le courant du Temps et ne voit pas d'en haut le mouvement, ni dans la stabilité du temps éternel avec ses larges étendues de vision ; par conséquent, il sera toujours lié à un mouvement secondaire, limité, et à certaines dilutions, certaines restrictions et une certaine relativité dans ses activités. En outre, son savoir n'est pas une possession en propre mais une réception de la connaissance. Tout au plus, à la place du mental d'ignorance, il créera un "mental de connaissance oublieuse d'elle-même", qui sera sans cesse remise en mémoire et illuminée par une perception latente d'elle-même et de tout. Le rayon, l'étendue et le mode d'action normal de la connaissance varieront suivant le développement, mais ils ne seront jamais exempts de limitations très fortes. Or, cette limitation incitera le mental d'ignorance — qui subsiste encore

autour ou subconsciemment — à se réaffirmer, se précipiter au renfort et à fonctionner quand la connaissance intuitive s'y refuse ou est incapable de le faire, et il réintroduira avec lui sa confusion, ses mélanges, ses erreurs. La seule sécurité est de refuser d'essayer de savoir, ou du moins de laisser en suspens l'effort de connaissance jusqu'à ce que la lumière supérieure descende et accepte de fonctionner. Cette retenue est difficile pour le mental, et si nous l'exerçons trop béatement, elle risque de limiter le développement du chercheur. Mais d'autre part, si nous laissons le mental d'ignorance réémerger et chercher avec ses propres forces trébuchantes et imparfaites, nous risquons d'osciller sans fin entre les deux états ou d'aboutir à un fonctionnement mélangé des deux pouvoirs au lieu d'une perfection précise, bien que relative.

La solution de ce dilemme est dans une perfection supérieure, dont la formation du mental intuitif, puis inspiré, puis révélateur, n'était qu'une étape préparatoire ; cette perfection s'obtient, d'abord par la descente et l'influx constants d'une lumière et d'une énergie supramentales de plus en plus abondantes dans l'être mental tout entier, puis par une élévation constante de l'intuition et de ses pouvoirs vers leur source, dans les gloires sans bornes de la nature supramentale. Dès lors, un double mouvement s'opère : celui du mental intuitif qui perçoit la lumière au-dessus, qui s'ouvre à elle et lui réfère constamment sa connaissance pour en recevoir appui et confirmation, et celui de cette lumière elle-même qui crée un suprême mental de connaissance — en fait, c'est l'opération même du Supramental dans une substance mentale de plus en plus transformée et dans une sujétion de moins en moins impérieuse aux conditions mentales. Ainsi se forme un fonctionnement Supramental mineur, un mental de connaissance qui tend constamment à se transformer en le véritable Supramental de connaissance. Le mental d'ignorance est de plus en plus définitivement exclu, sa place est prise par le mental de connaissance oublieuse d'elle-même, illuminée par l'intuition, puis, à son tour, cette intuition s'organise plus parfaitement et devient capable de répondre à des appels de plus en plus vastes. Le mental de connaissance grandissant opère comme un pouvoir intermédiaire : à mesure qu'il se forme, il travaille sur le mental de connaissance oublieuse d'elle-même, le transforme ou le remplace et impose le changement ultime qui effectue la transition du mental au Supramental. C'est ici que commence à s'opérer un changement dans la conscience du temps et dans la connaissance du temps, changement qui ne trouve son assise, sa réalité entière, son sens complet qu'aux niveaux supramentaux. C'est donc par rapport à la

vérité du Supramental que le fonctionnement du mental de connaissance peut s'expliquer plus clairement, car le mental de connaissance n'est qu'une projection et un dernier échelon dans l'ascension vers la nature supramentale [Ce dernier chapitre devait être complété par d'autres.]

CHRONOLOGIE

1872 - 15 août, naissance de Sri Aurobindo à Calcutta.
1877 - École anglaise de Darjeeling. Proclamation de l'Empire des Indes.
1878 - 21 février, naissance de la Mère à Paris.
1879 - Départ pour l'Angleterre.
1879-84 - Manchester.
1884-90 - Londres, *St. Paul's School.*
1890-92 - Cambridge.
1892-93 - Retour en Inde. Barodâ.
1901 - Mariage avec Mrinalini Devi.
1904 -Début du yoga.
1906 - Sri Aurobindo quitte Barodâ pour Calcutta.
1907 - 30 décembre, première rencontre avec Lélé.
1908 - 4 mai, arrestation par les Anglais.
1908-09 - Prison d'Alipore.
1910 - Février, Chandernagor. 4 avril, arrivée à Pondichéry.
1914 - 29 mars, première arrivée de la Mère.
1914 - 15 août, premier numéro de l'*Arya.*
1920 - 24 avril, la Mère s'installe définitivement à Pondichéry.
1921 - Janvier, fin de l'Arya.
1926 - 24 novembre, Sri Aurobindo se retire.
1947 - 15 août, indépendance de l'Inde.
1950 - 5 décembre, Sri Aurobindo quitte son corps.
1952 - Fondation du *Centre International d'Éducation Sri Aurobindo* à Pondichéry.
1968 - 28 février, fondation d'Auroville.

TABLE DES MATIÈRES

QUATRIÈME LIVRE

Le Yoga de la Perfection de Soi

CHRONOLOGIE



Srî Aurobindo, Pondicherry, 1915-18

TABLES DES MATIÈRES